UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
Corso di laurea in filosofia

TESI DI LAUREA

Americano per scelta: il pensiero politico di Francis Lieber

Relatore
Prof. Francesco Tuccari

Candidato
Edoardo Frezet
Matricola 727532

ANNO ACCADEMICO
2011/2012

INTRODUZIONE

Mort Kunstler, General Order No. 100, 2011.

Il dipinto raffigura lo Stato Maggiore di Lincoln nella primavera del 1863, quando il Presidente, nel suo caotico ufficio, appose la firma sul *General Order No. 100*, un breve manuale militare. Ma nel dipinto vi è un intruso, un civile. Unico tra gli uomini in divisa, si tratta di Francis Lieber, l'autore di quel breve testo. Egli non è riconoscibile dagli abiti: oltre a lui, vestono abiti civili sia il Comandante della Marina Gideon Welles, seduto a sinistra, sia il Segretario di Guerra Edwin Stanton – appoggiato al muro in abito grigio. Ciò che lo distingue è la penna con cui, seduto al fianco di Lincoln, sembra annotare tardive osservazioni.

Il *General Order No. 100*, anche conosciuto sotto il nome di *Lieber's Code*, è il primo manuale di etica militare della storia. Concepito per l'uso comune da parte degli ufficiali e dei sottufficiali dell'esercito unionista, molto rapidamente esso fu approvato dalle autorità militari, firmato da Lincoln e infine distribuito alle truppe unioniste, oltre che al comando confederato. Probabilmente è l'opera di Lieber che lasciò l'impronta più profonda nella storia politica americana; e tuttavia è il frutto di appena qualche mese di alacre lavoro, da gennaio a maggio del 1863, e non è

certamente l'opera più significativa dell'attività di questo immigrato tedesco dal multiforme ingegno.

Intento delle pagine che seguono è percorrere l'insieme delle opere di Francis Lieber, cercando di delineare un quadro complessivo del suo pensiero. La produzione letteraria di Lieber coprì cinque decenni, dal 1823 al 1872, segnati da radicali trasformazioni in Europa come negli Stati Uniti. Lieber fu, in diversi modi e a vario titolo, un attore o quantomeno un attento osservatore di quasi tutte le trasformazioni avvenute in quegli anni. Ragazzo irrequieto nato nella Berlino del 1800, fu giovanissimo volontario dell'esercito prussiano, con il quale ingaggiò battaglia a Waterloo; in seguito, tra discontinue frequentazioni universitarie, fu affascinato e poi deluso dalle aspirazioni alla libertà del popolo greco. I problemi con le autorità del reazionario governo prussiano e un benefico soggiorno in Italia, presso lo storico e ambasciatore G. B. Niebuhr, lo indussero a deporre il moschetto per imbracciare penna e calamaio, con i quali si mise - con immutato ardore - al servizio e alla ricerca della libertà. Proprio per soddisfare la sete di quest'ultima, e per evitare ulteriori contatti con il governo di Metternich, si trasferì in Gran Bretagna e poi, non apprezzando la vita londinese, nel 1827 attraversò l'Atlantico. Approdato a Boston, si sentì subito a casa. Le stesse idee che lo avevano reso inviso al regno di Federico Guglielmo III ne fecero, nel Nuovo Mondo, un moderato riformatore piuttosto vicino alle posizioni neo-federaliste. A cavallo degli anni '30 fu redattore e autore dell'*Encyclopedia Americana*, prima opera del genere degli Stati Uniti, con cui guadagnò una fama nazionale. Trasferitosi in South Carolina per insegnare al Columbia College, egli faticò molto a convivere con la schiavitù, celando dietro silenzio il suo credo abolizionista. Soltanto dopo che tornò al nord, nel 1855, per insegnare alla Columbia University che aveva contribuito a riformare, egli poté rendere pubblico il suo disprezzo per l'istituzione peculiare e spendersi per combatterla. Durante la guerra Lieber contribuì alla causa dell'Unione lavorando come redattore e poi direttore della Loyal Publication Society e, come abbiamo detto, scrivendo il General Order no. 100. In seguito lavorò alacremente per la ricostruzione del paese, sempre in qualità di pubblicista e accademico, e si dedicò al diritto internazionale con l'intento di giungere alla normalizzazione dei rapporti tra stati sovrani.

La completa assenza di bibliografia secondaria in lingua italiana e la carenza di riferimenti in lingua inglese non hanno che aumentato la curiosità per questo

personaggio che, pur vivendo rocambolesche avventure sulle due sponde dell'Atlantico, mantenne sostanzialmente inalterato il suo pensiero. Figlio del romanticismo tedesco e impregnato di cultura illuminista, egli conservò lungo tutta la vita un delicato equilibrio tra le istanze contrastanti dei due paradigmi; sviluppò inoltre un proprio modello politico basato sulla contrapposizione tra la libertà gallicana, tendente alternativamente all'anarchia e al dispotismo, e la libertà anglicana/americana, fondata sulla supremazia della legge e sostenuta da complessi ingranaggi di autogoverno.

In lingua inglese sono numerosi gli articoli e i testi che fanno riferimento a punti molto precisi e tecnici del pensiero di Lieber. Si possono invece contare sulle dita le opere di carattere generale, che tra l'altro si concentrano sugli aspetti biografici e sui testi occasionali del personaggio. Ciò è dovuto verosimilmente al fatto che, da quando Lieber mise piede sulla sponda americana dell'oceano, ben poche questioni politiche, sociali, economiche, pedagogiche e militari sfuggirono al suo interesse. Conseguentemente, i copiosi lavori «minori» e occasionali – lo stesso *Lieber's code* è uno di essi - rischiano seriamente di offuscare i pur voluminosi *Political Ethics* (1838) – il quale fu la prima opera sistematica di scienza politica negli Stati Uniti - e il successivo *On civil liberty* (1853).

È a queste due opere che Lieber affidò il suo pensiero di scienziato politico. La sua analisi occupa il III capitolo del presente lavoro. Prima di esso è opportuno fornire alcuni elementi biografici (cap. I) e illustrare il paradigma concettuale che vede opporsi le due libertà, anglicana e gallicana (cap. II). Solo allora sarà possibile valutare come da solidi presupposti teorici (III.1) Lieber sia arrivato a descrivere e proporre un edificio politico complesso (III.2) di cui è parte integrante l'attitudine etica del cittadino (III.3). Il capitolo successivo tenterà di chiarire quali sono le caratteristiche del contesto storico in cui si inserisce il pensiero di Lieber, e quali sono le domande a cui egli tentò di rispondere (cap. IV). Infine, dopo questa parentesi, potremo esaminare i lavori collaterali (cap. V), che fanno da corollario al quadro principale e coprono la vasta gamma di temi cui si è accennato – dall'educazione alla riforma costituzionale, dal diritto di guerra alla tutela delle spedizioni scientifiche. Nel complesso, l'indagine si propone di capire in che modo Lieber agì nella vita pubblica americana, mettendo al servizio di essa la freschezza di una prospettiva straniera. Diversamente dagli altri illustri europei in America, come Tocqueville, Ostrogorski e Bryce, Lieber non cercò di scorgere negli Stati Uniti il destino dell'Europa, né si propose di trarre

insegnamenti sulla nascente democrazia e sui suoi possibili sviluppi. Al contrario, egli si sdebitò della libertà che l'America gli aveva concesso mettendo al servizio della federazione la sua cultura e la sua esperienza di europeo e di tedesco.

I

CENNI BIOGRAFICI

1. Infanzia e gioventù.

Breite Straβe, a Berlino, taglia in due l'isola della città. Nel 1848, nel pieno dei moti che scossero l'Europa intera, sulle barricate salì un giovane americano, Oscar Montgomery. Egli stava combattendo in nome della libertà della Prussia contro i soldati di Metternich, e stava combattendo - probabilmente lo ignorava - sotto la casa di suo padre, che cinquant'anni prima era nato e cresciuto lì.

Le fonti non permettono di accertare l'anno di nascita di Francis Lieber: fu il 18 marzo del 1798 o del 1800 che egli nacque a Berlino[1]. Decimo di dodici figli, la sua famiglia poté impartirgli una buona educazione nonostante il padre Friedrich Wilhelm, commerciante in metalli, avesse perduto gran parte del patrimonio durante il recente conflitto con la Polonia, che aveva posto fine alla Confederazione Polacco-Lituana.

Francis - o meglio il giovane Franz, che deciderà solo più tardi di anglicizzare il suo nome - si distinse a scuola già nell'educazione primaria. Secondo la lusinghiera versione di C. S. Phinney, il giovane «a scuola si impegnò così diligentemente da guadagnare immediatamente la benevolenza degli insegnanti. [...] C'era in lui un amalgama di idealismo e calorosa, umana simpatia che lo rendeva beneamato ai suoi giovani amici come ai suoi maestri»[2]. Non ci sono tuttavia elementi per confermare questa prospettiva piuttosto agiografica, che contrasta sia con le parole di L. R. Harley[3], secondo cui il suo temperamento vivace e poco incline alla concentrazione metteva a dura prova gli insegnanti, sia con la descrizione di spericolato combinaguai offerta da T. S. Perry[4]. Ciò che

---

[1] Frank Freidel colloca la nascita nel 1798; al contrario, Chester Squire Phinney e Lewis Reifsneider Harley la situano nel 1800. Nonostante anche l'iscrizione della tomba, voluta dalla moglie, rechi le date 1800 – 1872, Freidel situa la nascita alla fine del XVIII secolo avvalendosi di una copia del certificato di battesimo, datato 15 aprile 1798 . Chester Squire Phinney, *Francis Lieber's influence on american thought and some of his unpublished letters*, International Printing Co., Philadelphia 1918; Lewis Reifsneider Harley, *Francis Lieber: his life and political philosophy*, Columbia University Press, New York 1899, p. 3. F. Friedel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 3n. Cfr. Susan Olsen, *Excursus: Lieber at the Woodlawn Cemetery*, in *Francis Lieber and the culture of the mind*, Charles Mack – Henry Lesesne, University of South Carolina Press, Columbia 2001.

[2] C. S. Phinney, *op. cit*., p.13-14.

[3] L. R. Harley, *op. cit*., p. 3.

[4] Thomas Sergeant Perry, *The life and letters of Francis Lieber*, Cambridge University Press, 1882, p.3. Lo stesso Lieber inoltre racconta nel 1828: «[A scuola] ero scatenato e disattento, ed

sappiamo con ragionevole certezza è che Lieber si distinse già in giovane età nel nuoto e nelle discipline artistiche, sognando di diventare un eroe in un ambito delle attività umane, senza curarsi di quale fosse. Parallelamente alla scuola, lavorò per un breve periodo presso il giardino botanico «per diventare un secondo Linneo»[5]. Ma in breve le sue ambizioni si indirizzarono verso la gloria militare, dopo che nel 1808 conobbe di persona il generale Schill: un veterano della battaglia di Jena e del disperato assedio di Kolberg che aveva guidato un'insurrezione contro l'invasore napoleonico, raccogliendo a un tempo l'ammirazione dell'intero popolo prussiano e la condanna ufficiale del re Federico Guglielmo III per il suo gesto di insubordinazione.

Impaziente di intraprendere la carriera militare per emulare il suo nuovo eroe, Franz studiò dunque presso la scuola di chirurgia militare della Pepinière e dal 1811 si unì ai gruppi di Friedrich Ludwig Jahn, il celebre *Turnvater*, coltivando la sua passione per l'esercizio fisico e il suo già ardente amor patrio. Divenne in breve tempo uno dei luogotenenti della compagnia[6]. L'educazione fisica, secondo il fondatore dell'arte ginnica, svolgeva una funzione propedeutica alla guerra di liberazione del popolo prussiano dal giogo francese, favorendo e consolidando l'identità nazionale tedesca. Significativamente, il motto dei Turner era costituito dalle "4 F" di "*Frisch, fromm, frolish, frei*": sano, pio, lieto, libero.

2. Le guerre napoleoniche e Jahn.

Franz aveva sei anni quando assistette alla sfilata delle truppe francesi proprio di fronte a casa sua, in Breite Straβe, dopo la schiacciante vittoria di Jena[7]. Ne aveva tredici quando i suoi fratelli maggiori si arruolarono nelle fila prussiane per respingere l'invasore napoleonico, e con grande rammarico non poté fare altro che guardarli partire; tuttavia giurò solennemente a se stesso che appena possibile si sarebbe arruolato nell'esercito con l'obiettivo di assassinare Napoleone[8].

Questo eroico destino non potè compiersi, ma appena due anni dopo il fato offrì a Lieber la possibilità di riscattarsi. La sua stessa penna testimonia

esasperavo i miei professori.» Cfr. anche p. 82. Freidel lo dipinge allo stesso modo, parlando di un giovane benvoluto nel quartiere nonostante la reputazione di *prankster* e *daredevil*. F. Freidel, *op. cit.*, p. 3.

[5] Ivi, p.5.

[6] F. Freidel, *op. cit.*, p. 20.

[7] Parlerà di questo episodio come della sua «patriotic consecration». T. S. Perry, *op. cit.*, p. 401.

[8] L. R. Harley, *op. cit.*, p. 17.

l'importanza di quella giornata di primavera: «- Ragazzi, lustrate i moschetti! - Disse il mio vecchio, entrando nella stanza mentre studiavo alcune tavole anatomiche di Loder. - È di nuovo a piede libero, Napoleone è tornato dall'Elba! - il mio cuore palpitava. Era una notizia magnifica per un ragazzo di sedici anni che aveva spesso ascoltato, con silenziosa invidia, i resoconti delle campagne del 1813 e 1814 dalle labbra dei suoi due fratelli»[9]. In questa occasione potè finalmente unirsi a loro: appena quindicenne si arruolò volontario per fronteggiare l'odiato nemico in nome della libertà tedesca e vendicare la razzia della Statua della Vittoria che ornava la Porta di Brandeburgo. Si fece assegnare al reggimento Kolberg, così intitolato grazie alle gesta dell'ormai defunto Schill e opportunamente dislocato sulla frontiera, «per essere certi di non trascorrere una campagna tranquilla in una riserva nelle retrovie»[10]. Il giovane patriota era determinato a non lasciarsi sfuggire la battaglia.

Lieber scampò senza gravi ferite ad alcune scaramucce, come ci racconta nelle sue memorie, finché il 18 giugno 1815, a Waterloo, non rischiò di passare a miglior vita[11]. Ferito gravemente al petto e al collo, la sua guarigione richiese diversi mesi. Ma l'ormai veterano adolescente era tanto smanioso di fare ritorno alla vita militare da affrettare eccessivamente la convalescenza. Abbandonando prematuramente l'ospedale di Liegi, fece ritorno al suo battaglione, ma poco dopo il suo ritorno in servizio fu esonerato perché fisicamente troppo provato e, per di più, colpito da febbre tifoide[12]. Arresosi di fronte a queste nuove avversità, si ristabilì completamente pochi giorni dopo il secondo trattato di Parigi, che pose fine alla guerra.

Rientrato a Berlino, riprese gli studi, ma il suo anelito alla libertà e la sua passione per l'attività fisica lo spinsero a riprendere i contatti con Jahn. Lieber divenne un suo fedele aiutante, e fu uno dei pochi scelti per accompagnarlo in Slesia nel viaggio compiuto al fine di diffondere la pratica della ginnastica. Fu in questi anni che la passione per la libertà cominciò ad acquisire in Prussia i

---

[9] Francis Lieber, *Personal reminiscences of the battle of Waterloo*, in *Miscellaneous writings*, Philadelphia, Lippincott & Co. 1881, vol. I, p. 151. Un resoconto quasi identico è contenuto nella VI lettera di *The stranger in America or letters to a gentleman in Germany: comprising sketches of the manners, society, and national peculiarities of the United States*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1835, p. 99.

[10] *Ibidem*.

[11] Le memorie di questi anni sono contenute in *Letters to a gentleman in Germany on a trip to Niagara*, edite nel 1835 e pubblicate l'anno seguente a Londra con il titolo *The stranger in America*; inoltre sono presenti, con alcune variazioni, in *Reminiscences of Waterloo*, incluso in *Miscellaneous writings*, cit., II.

[12] *Ivi*, p. 171.

connotati di un frutto proibito. Dopo Waterloo il sentimento reazionario si era rapidamente fatto strada nel Paese, prendendo di mira sia Jahn, educatore liberale, sia gli studenti universitari, come latori di una cultura sovversiva[13]. Nel marzo 1819 l'assassinio del reazionario Kotzebue da parte di uno studente fu l'episodio che legittimò le autorità a reprimere ogni focolaio di libera discussione. Le prime vittime furono le Burschenschaften (associazioni studentesche), proibite nello stesso anno, seguite dai Turnen. Lieber, come lo stesso Jahn, fu arrestato con l'accusa di coltivare sentimenti anti-patriottici.

Venne liberato dopo quattro mesi di prigionia. Le uniche prove a suo carico consistevano in un'annotazione nel suo diario - «all day murder lazy», che le autorità interpretarono come «ozioso nel tramare la morte dei suoi superiori, mentre coltiva pensieri criminali»[14]. Non erano sufficienti per detenerlo ulteriormente, ma consentirono alla polizia di proibire a Lieber di frequentare le università prussiane. Di conseguenza ogni incarico pubblico gli sarebbe stato precluso.

3. «Bisogna soccorrere i discendenti di Leonida»[15]. La spedizione in Grecia.

Sotto costante sorveglianza frequentò l'università di Jena, dove nel 1820 conseguì il titolo di dottore. Poco dopo si trasferì a Dresda per ordine del ministro dell'Istruzione. Qui si dedicò allo studio della matematica, ed entrò in contatto con un eterogeneo gruppo di filelleni determinati ad agire in prima persona per liberare la Grecia dal giogo turco. Franz era deciso a partecipare alla loro spedizione, un po' perché si trattava del «battesimo e della consacrazione per una nobile causa»[16], un po' per interrompere temporaneamente i suoi burrascosi rapporti con le autorità prussiane. Richiese al ministro il permesso di partire, ma ottenne solo un visto valido due settimane e limitato a Norimberga. Fu quindi costretto a ricorrere a un espediente per varcare la frontiera: raggiunse Norimberga a piedi, richiedendo ai funzionari di ogni ufficio lungo il tragitto di apporre firme e timbri, così da dare al documento una parvenza di credibilità. Il visto venne di volta in volta convalidato fino a Monaco. Una macchia d'inchiostro

[13] L. R. Harley racconta, a titolo di esempio, di alcuni articoli di stampo reazionario diffusi tra il 1815 e i primi anni '20. *Op. cit*., pp. 23-26.
[14] C. S. Phinney, *op. cit*., p. 16.
[15] Cfr. T. S. Perry, *op. cit*., p. 34.
[16] T. S. Perry, *op. cit*., p. 34.

- sbadadamente rovesciata da un ufficiale, disse - venne opportunamente a coprire il paragrafo che definiva i limiti del visto. A Monaco Franz attese opportunamente l'ora di cena per fare visita all'ufficiale di turno, che, infastidito, sbrigativamente appose anche il suo sigillo. Da lì in poi il cammino per Marsiglia, attraverso la Svizzera, non presentò ostacoli degni di un tale avventuriero.

Fu invece il seguito che costituì un'autentica disavventura. Il gruppo di filelleni sbarcò sulle coste greche nel gennaio 1821 e offrì il suo supporto ai ribelli con il piglio di chi, venendo in aiuto di un alleato oppresso, è sicuro di essere accolto con la dovuta gratitudine. Furono però traditi dagli stessi ribelli greci, derubati di cavalli ed equipaggiamento e infine abbandonati al loro destino. Gli avventurieri, che agli ideali di libertà e alla buona volontà univano un'eccessiva buona fede, in breve tempo compresero che la loro presenza semplicemente non era gradita[17].

Disilluso e amareggiato, il giovane studente salpò dalla Grecia appena possibile[18], convinto ormai che il popolo greco fosse troppo codardo e inetto per difendere la propria libertà[19].

4. «In questa rovina retrovai la vita»[20]. Roma e Niebuhr.

Le brutte sorprese non finirono con la partenza dalla Grecia. Lieber approdò ad Ancona, ormai squattrinato, nel marzo 1822, ma non potè lasciare la città a causa di una quarantena. Impossibilitato a sostenere le spese della permanenza, scrisse ad un amico a Roma per chiedergli aiuto economico. Ma il problema maggiore non era quello monetario, bensì quello burocratico. Ricevuta una somma sufficiente dall'amico, si recò dall'ufficiale prussiano della città per ottenere la *pratica*, un lasciapassare valido in Italia. L'ufficiale non potè rilasciarlo, da un lato a causa della sua particolare situazione amministrativa - il passaporto prussiano falsificato e scaduto -, dall'altro perché le autorità prussiane avevano dato ordine di inviare tutti i reduci della spedizione greca direttamente in patria. «*Would you prevent me from seeing Rome?*» chiese scoraggiato Lieber[21]. Ma ecco un'idea profilarsi nella sua mente: notando sulla cartina la vicinanza della Toscana a

---

[17] C. Bunsen (a cura di), *The life and letters of George Barthold Niebuhr*, New York, Harper & Brothers 1854, p.417.
[18] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 40.
[19] L. R. Harley, *op. cit.*, pp. 31-32.
[20] Cfr. M. Russell Thayer, *The life, character and writings of Francis Lieber*, in Francis Lieber, *Miscellaneous writings*, I, p. 20.
[21] F. Lieber, *Reminiscences of an intercourse with Mr. Niebuhr, the historian*, in *Miscellaneous writings*, I, p. 59.

Roma, finse di avere un amico a Orbetello e di voler rendergli visita durante il ritorno in Prussia; l'ufficiale fu persuaso delle sue buone intenzioni e inviò il lasciapassare in quella cittadina. Franz ebbe poi gioco facile a partire di nascosto in direzione della capitale comprando il silenzio del vetturino. Sebbene la faccenda si fosse risolta senza intoppi, il problema burocratico era soltanto rinviato: il suo suo benefattore tedesco gli offrì un tetto, ma in breve tempo le condizioni precarie - senza visto, senza denaro e con gli stessi abiti con cui era partito dalla Grecia - lo costrinsero a cercare una soluzione meno provvisoria. Decise di recarsi presso l'ambasciatore prussiano Georg Barthold Niebuhr, di cui sapeva soltanto che era uno storico di professione, per esporgli la sua scomoda situazione. Confidava che una persona di cultura non lo avrebbe cacciato con leggerezza dalla *città eterna* senza prima concedergli di conoscerne le meraviglie. Anche questa volta il coraggio di Franz si rivelò determinante. Evidentemente colpito dal giovane, l'ambasciatore gli diede il denaro sufficiente a sopravvivere - prelevandolo da un fondo adibito ad aiutare i volontari prussiani che tornavano dalla Grecia - e, cosa ben più importante, regolarizzò la sua situazione dal punto di vista burocratico. Dalle sue lettere apprendiamo che Franz gli fece un'ottima impressione sin dal primo incontro, tanto che a giugno gli offrì di assisterlo nell'educazione di suo figlio Marcus, alloggiando presso la sua famiglia[22].

Dopo le rocambolesche vicende dell'anno precedente, il 1823 fu così un anno sereno per Lieber. Arrivato in Italia in uno stato di profondo scoramento, poté ritemprarsi seguendo l'ambasciatore in alcuni viaggi[23]: si recò a Napoli, Pompei e Firenze visitandone ogni museo e sito archeologico; spinto da Niebuhr, scrisse le memorie del suo breve soggiorno in Grecia,[24] giacché era necessario «offrire un'immagine realistica dell'attuale stato di cose in quel paese infelice, sia per i Greci sia per quei giovani che avrebbero potuto sentirsi disposti a seguire la mia stessa rotta»[25]. Ma, prima di tutto, ebbe modo di approfittare della ricca biblioteca dello storico, così da unire agli insegnamenti del suo mentore quelli dei grandi

---

[22] C. Bunsen, *op. cit*., pp. 416-417.

[23] Così Niebuhr ne parla in una lettera: «[la sua esperienza in Grecia] lo ha gettato in una profonda melancolia; giacché possiede uno spirito nobile. [...] Spero di soccorrerlo, di toglierlo da questo totale abbattimento, di convincerlo che il Nobile e il Bello non sono un sogno e, per quanto le condizioni del mondo siano disastrose, esso non ne sarà mai privo». C. Bunsen, *op. cit*., p. 421. E lo stesso Lieber scrive «Ero tornato dalla Grecia deluso nei miei più ardenti ideali, addolorato come la gioventù entusiasta può essere addolorata quando le sue più vive speranze sono spazzate via dalla gelida realtà». *Reminiscences of Niebuhr*, p. 54.

[24] F. Lieber, *Tagebuch meines Aufenthaltes in Griechenland im Jahre 1822*, Brockhaus, Lipsia 1823.

[25] F. Lieber, *Reminiscences of Niebuhr*, in *Miscellaneous writings*, cit., p. 65.

autori classici, da Cicerone a Demostene, da Tucidide a Tacito[26]. Fu un anno decisivo per la maturazione di Lieber. La sua indole avventuriera e coraggiosa lo aveva finora indotto a gettarsi nell'azione senza indugio, prima a Waterloo, poi in Grecia; in nessun caso i risultati erano stati all'altezza dell'impegno profuso, e ciò mutò profondamente il giovane. Il quale si immerse così nella cultura, nella scrittura e nell'educazione, ambito in cui dimostrava un talento naturale[27].

Possiamo senza dubbio asserire che fu Niebuhr a plasmarlo intellettualmente, educandolo alla precisione e alla ricerca, alla pazienza e alla chiarezza. Lieber assorbì il quadro ideologico del maestro; ne acquisì tutte le capacità, e con esse anche i limiti: primi tra tutti, una preconcetta francofobia - che accentuava la sua già radicata avversione per la nazione francese, ed era pareggiata da un'opposta ammirazione per i paesi anglofoni[28] - e una prosa pesante che ormai non aveva più nessun legame con il giovane scavezzacollo di Breite Straβe[29]. Senza dubbio lo storico era pienamente riuscito nella sua impresa di trasformare quel giovane «incline alle rivoluzioni in un cauto e moderato scienziato sociale»[30].

5. Il ritorno in Prussia: alla ricerca di un nuovo inizio.

Nella primavera del 1823, quando l'incarico di Niebuhr a Roma giunse al termine, Lieber non aveva nessuna opzione per l'immediato futuro, e dunque rientrò a Berlino. L'esperienza italiana lo aveva effettivamente mutato in modo profondo, e di questa maturazione furono testimoni, oltre allo stesso Niebuhr, la famiglia e la cerchia di frequentazioni berlinesi[31].

Benché l'ambasciatore avesse adoperato tutta la sua influenza per tutelare il giovane da ulteriori guai giudiziari, questi venne messo immediatamente sotto sorveglianza. Fu costretto a scrivere al ministro dell'Istruzione per portarlo a conoscenza del suo pentimento circa le attività svolte in gioventù. Il ministro Van

---

[26] Conserverà sempre un ricordo splendido del periodo trascorso in Italia, definendo quella di Niebuhr «l'unica famiglia che abbia reso sopportabile la mia esistenza fino a questo momento». F. Lieber, *Reminiscences of Niebuhr*, cit., p. 66.

[27] F. Freidel, *op. cit.*, p. 27.

[28] «Il suo ideale era lo sviluppo ordinato secondo la legge, e il suo modello era la Gran Bretagna». F. Freidel, *op. cit.*, p. 37.

[29] F. Freidel, *op. cit.*, p. 38.

[30] Ivi, p. 37.

[31] Il cugino Baur lo descrive così in una lettera: «Francis è diventato più tranquillo. L'Italia lo ha cambiato, gli ha dato un certo gusto per l'arte. [...] È cambiato molto dall'epoca dei *turnen*. Le sue idee patriottiche, di esercizio fisico e semi-religiose hanno fatto spazio a interessi intellettuali più seri». T. S. Perry, *op. cit.*, p. 61.

Kampf, persuaso del cambiamento del suo atteggiamento e rassicurato dalla testimonianza di Niebuhr, gli permise di frequentare l'università concedendogli una piccola borsa di studio. Franz trascorse così un periodo sereno: di nuovo in famiglia, alternava lo studio della statistica alle lezioni di matematica di Georg Ohm, cercando intanto di pianificare il suo futuro professionale.

Nel maggio 1824 fu convocato a Köpenick dalla polizia, inizialmente in qualità di semplice persona informata dei fatti, per offrire informazioni riguardo alle crescenti attività "anti-patriottiche". Non potendo svelare nulla di utile, poiché ormai estraneo alle attività degli studenti universitari, Lieber venne arrestato; gli venne garantito che non sarebbe uscito finché non avesse testimoniato. Anche in questa occasione fu necessaria l'intercessione dell'ex-ambasciatore per riguadagnare la libertà, nella primavera del 1825. Lieber non fu l'unico a guadagnarsi le attenzioni della polizia. Durante la sua prigionia personalità come Savigny, Humboldt e lo stesso Niebuhr erano oggetto di sospetti e di inchieste da parte della polizia[32]. Dopo essere stato liberato, ancora una volta per mancanza di prove, Lieber si risolse a convivere pacificamente con le autorità e trascorse i mesi seguenti cercando un lavoro stabile; ottenne però ben pochi frutti. Non potendo lasciare Berlino previa autorizzazione del tribunale, fu costretto a fare da precettore presso una famiglia della città e a scrivere su commissione per mantenersi[33]. In questo periodo si cimentò anche nella letteratura, sottoponendo il frutto del suo lavoro a Jean Paul Richter e chiedendo allo scrittore una schietta opinione. Non ricevendo nessuna risposta, abbandonò le sue aspirazioni poetiche[34].

I tempi erano bui: le indagini della polizia coinvolgevano molti cittadini rispettabili, e gli arresti si moltiplicavano, soprattutto tra i membri di associazioni giovanili di ogni categoria. Ben conscio dei rischi di una simile situazione - soprattutto a causa dei suoi precedenti, che lo rendevano un bersaglio privilegiato delle sommarie indagini della polizia - Lieber dedicò il tempo libero all'apprendimento dell'inglese e alla raccolta di numerose lettere di raccomandazione per ogni evenienza futura. Ormai certo che in Prussia non

---

[32] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 57. F. Freidel, *op. cit.*, p. 43.

[33] Pubblicò, con lo psudonimo Arnold Franz, i poemi scritti durante la prigionia, in una raccolta dal titolo *Vierzehn Wein und wonne-lieder.* Dal suo diario, inoltre, apprendiamo di una bozza di un'opera teatrale. T. S. Perry, *op. cit.*, p. 60.

[34] F. Freidel, *op. cit.*, pp. 44, 210. In realtà la lettera, in cui il poeta si congratulava con il giovane esortandolo a proseguire l'attività letteraria, andò persa, e soltanto nel 1842 Lieber ne venne a conoscenza.

avrebbe potuto avere un futuro proporzionato alle sue ambizioni, pianificò la partenza.

6. «18 giugno, anniversario di Waterloo! Nessuna particolare celebrazione qui...»[35]. Il breve soggiorno in Gran Bretagna.

In gran segreto Lieber partì alla volta del Regno Unito. La fuga avvenne nella notte del 22 maggio 1826, quando Franz, accompagnato dal fratello maggiore Edward e all'insaputa persino della sua famiglia, raggiunse Amburgo e si imbarcò su un bastimento per Gravesend; da qui si diresse a Londra, dove cominciò per lui un altro anno non facile.

Si inserì in breve tempo nei salotti culturali della città ma, nonostante la calda accoglienza e il supporto offerto dai suoi ospiti, non gli si offrì nessuna occasione di trovare un impiego all'altezza delle sue ambizioni, a causa della superficiale conoscenza dell'inglese. Per far fronte alle spese impartì già da giugno lezioni private di tedesco e italiano, ricevendone nel frattempo di inglese. Anche nella capitale inglese non si lasciò sfuggire nulla del ricco patrimonio culturale e artistico, ma sotto questo aspetto fu complessivamente deluso rispetto a ciò che offriva il panorama italiano[36]. In ottobre iniziò a insegnare l'italiano a Matilda Oppenheimer, imparentata con la famiglia Rothschild, che avrebbe sposato alcuni anni dopo. Matilda fu l'unica nota lieta della sua permanenza in Gran Bretagna, che per il resto fu un periodo deludente, in particolare dal punto di vista lavorativo.

In quegli anni Venti la Gran Bretagna era contagiata dalla stessa «pedagogical fever»[37] che aveva animato la Germania nel primo decennio del secolo, e il giovane tedesco aveva intravisto in questa tendenza la possibilità di ritagliarsi un posto stabile, poiché all'orizzonte si profilava una profonda riforma delle istituzioni educative. In questo intento allacciò contatti con alcuni esponenti dell'utilitarismo, conoscendo anche l'illustre Bentham; grazie a loro scoprì l'innovativo metodo educativo Lancasteriano, il quale suscitò il suo interesse a tal punto da indurlo a elaborare un breve saggio dal titolo *Ueber die Lancasterische*

---

[35] Annotazione nel T*agebuch* di Lieber. È da questo diario, spesso in forma di brevi annotazioni, che provengono molte delle informazioni circa la sua vita. Lo tenne costantemente a partire dalla permanenza a Londra. Cfr. T. S. Perry, *op. cit*., p. 65.

[36] Racconta che usava riparare spesso nella galleria Bourgeois, ricca di opere italiane, tanta era la sua nostalgia della famiglia Niebuhr e della residenza romana. T. S. Perry, *op. cit*., p. 66.

[37] F. Freidel, *op. cit*., p. 48.

Lehrweise[38] - che scrisse in tedesco, data la conoscenza ancora sommaria della lingua inglese. Nel complesso Lieber non abbracciò mai le idee utilitariste, ma grazie alla frequentazione della cerchia di Bentham presso il salotto di Sarah Austin conobbe un individuo di nome John Neal, americano di Portland: fu il primo contatto con il Nuovo Mondo, che, seppur indiretto e labile, lo indusse a fantasticare sulle opportunità offerte dalle terre oltreoceano[39].

Nel quadro della riforma educativa, durante l'inverno si presentò la possibilità di ottenere la docenza di tedesco alla London University, cosicché l'attenzione di Lieber abbandonò le fantasie americane e si volse alla ricerca di lettere di raccomandazione. Tra le altre ne rivecette una molto calorosa di Niebuhr, in cui l'anziano storico lo incoraggiava ma al tempo stesso lo metteva in guardia sulla difficoltà di intraprendere una solida carriera nel Regno Unito. Mentre la sua domanda veniva vagliata dall'Università, tuttavia, Neal lo presentò fortuitamente al dr. Bond, un gentiluomo di Boston giunto in Gran Bretagna in cerca di un professore di ginnastica che succedesse al dimissionario Follen presso la Swimming School di Boston. Per un curioso caso del destino Charles Follen, all'anagrafe Karl Theodor Follen, era scampato all'arresto nel 1824 per i suoi legami con Jahn e aveva lasciato subito la Prussia rifugiandosi prima a Basilea e in seguito a Boston. Qui aveva fondato il primo Ginnasio, nel 1825; due anni più tardi aveva rassegnato le dimissioni per diventare direttore del ginnasio di Harvard. La comune provenienza di Lieber e Follen, e l'affinità in fatto di educazione e anche di trascorsi giudiziari, furono tali da proiettare Lieber in cima alla lista dei candidati. Ai suoi occhi l'incertezza legata a un ennesimo spostamento era largamente compensata dalla ricchezza di possibilità che gli si prospettavano. Negli Stati Uniti, faro delle nuove libertà politiche e civili, ci sarebbe stato sicuramente un posto di prestigio per un giovane così intraprendente e meritevole. Senza attendere la risposta dell'Università di Londra, accettò dunque l'offerta di Bond e ad agosto salpò alla volta di Boston.

Il giovane emigrante, indubbiamente ottimista, non si lasciava però trascinare da facili ottimismi: «Credetemi, non mi aspetto di trovare un paradiso, ma con ardore guardo alla prospettiva di una vita più stabile e attiva; di una posizione onorevole e proficua in una giovane repubblica che, per quanto possa essere

[38] F. Lieber, *Ueber die Lancasterische Lehrweise*, Carstens, Amburgo 1826.
[39] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 67.

imperfetta, nondimeno concede spazio all’esercizio del talento e all’uso delle proprie capacità»[40].

7. L'emigrazione negli Stati Uniti: «Il *turning point* della mia vita»[41].

Senza dubbio Niebuhr vedeva nel giovane Lieber qualcosa di speciale, perché fu ancora lui ad agire dietro le quinte, avvalendosi dei propri contatti per garantire al suo pupillo una buona accoglienza. Il passeggero Lieber, uno dei sempre più numerosi immigrati europei, sbarcò a New York il 20 maggio 1827 per iniziare una nuova vita, senza nostalgia ma senza dimenticare il passato, seguendo il consiglio di Niebuhr: «Rimani un tedesco; non contare le ore e i giorni, ma ripeti a te stesso che l'ora e il giorno verranno in cui sarai pronto a tornare»[42]. Qui si imbarcò su un bastimento a vapore in direzione di Boston. In una lettera scritta durante quel viaggio e indirizzata a Matilda, Lieber descrisse il suo primo approccio con il Nuovo Mondo: la straordinaria gentilezza e affabilità delle persone, nonché la prosperità splendente di New York e di Boston, segnarono un primo impatto ben più rassicurante di quello che era stato in Grecia e poi a Londra.

Lieber fu accolto con grande ospitalità dalla «città più scientifica degli Stati Uniti» e si gettò con il suo peculiare, alacre entusiasmo nell’amministrazione della Swimming School[43]. La calorosa accoglienza che ricevette non era dovuta tanto alla sua fama personale, quanto all'ottima reputazione di cui godevano in generale i tedeschi. Per una favorevole coincidenza, tra il 1815 e il 1820 alcuni esponenti di spicco della società - tra cui Edward Everett e George Bancroft - intrapresero gli studi a Heidelberg e Gottinga; qui contrassero la *febbre pedagogica* con cui contagiarono, al loro ritorno, le colonie del New England. Paragonate all'imponente sistema educativo prussiano, le istituzioni americane tradivano crudelmente la mancanza di tradizioni nonché di adeguati mezzi finanziari. Pertanto questi illustri uomini di lettere e politici avviarono una radicale modernizzazione dell'intera struttura educativa, mentre negli stessi anni l'ex presidente Jefferson stava procedendo alla fondazione della University of Virginia. In questo periodo di trasformazione, in cui il riferimento era

[40] T. S. Perry, *op. cit*., pp. 69-70.
[41] Ivi, p. 90.
[42] F. Lieber, *Reminiscences of Niebuhr*, in *Miscellaneous* w*ritings,* cit., I, p. 70.
[43]T. S. Perry, *op. cit*., p. 73.

palesemente il modello prussiano, il fatto che al tedesco Karl Follen succedesse un altro tedesco - per di più dotato di uno spiccato talento per l'insegnamento - non poteva che favorire il giovane Lieber.

Grazie anche a questa situazione particolarmente fortunata, egli si integrò in brevissimo tempo nei salotti della «Atene statunitense», prediligendo la compagnia dei bostoniani a quella della pur numerosa comunità tedesca[44]. Ad appena qualche settimana dal suo arrivo conobbe di persona il presidente Adams, recatosi a visitare la piscina: inevitabilmente l'esperienza di nuotare insieme alla massima autorità politica nella piscina da lui diretta lo segnò non poco, se paragonata all'aura di maestà e intangibilità che circondava il re di Prussia.

L'intensa partecipazione alla vita intellettuale della città, però, lo rese impaziente di svolgere un lavoro meno amministrativo: la piscina lo impegnava esclusivamente nei mesi estivi, e per di più l'immersione nel nuovo continente offriva un gran numero di spunti lavorativi. L'attività di corrispondente dall'estero per alcuni periodici tedeschi non fu sufficiente ad esaurire le sue energie, ma nello stesso tempo fu l'occasione per immergersi nella cultura e nella politica americana. Gli articoli che inviò, dal suo arrivo per circa un decennio, offrivano un ampio panorama di costumi, interviste a personaggi di spicco, articoli tecnici su questioni statistiche, politiche ed economiche. Ma tutto ciò non era sufficiente ad esaurire le risorse di Lieber, che per questo meditò di tradurre e pubblicare l'enciclopedia tedesca *Konversation-Lexikon*[45].

Il momento non poteva essere più propizio. Gli Stati Uniti nei primi decenni del XIX secolo godevano ormai di una certa stabilità politica; l'economia era relativamente prospera, supportata anche dalla stabilità finanziaria garantita dalla Second Bank; la guerra del 1812 aveva dato alla nazione un forte sentimento patriottico e un secondo gruppo di eroi nazionali, dopo quello dei padri fondatori; così il periodo a partire dagli anni '20 lasciò agli americani la possibilità di agire in due ambiti precisi. In primo luogo quello della politica interna, con la linea del «sistema americano» volto alla modernizzazione generalizzata del paese. In secondo luogo, il periodo fu estremamente propizio alla creazione di un'identità culturale nazionale. Fino ad allora gli Stati Uniti erano «una colonia culturale dell'Europa», e dopo aver completato l'emancipazione politica era ormai giunto il

[44] F. Freidel, *op.cit.*, p. 54.
[45] Pubblicato dal 1796 al 1808 e poi regolarmente aggiornato, costituì il primo testo di genere enciclopedico in lingua tedesca.

momento di lavorare all'indipendenza culturale[46]. In questa prospettiva, è chiaro, la pubblicazione di un'opera enciclopedica destinata al grande pubblico non poteva che essere accolta con grande entusiasmo.

A causa delle lacune di cui soffriva nella lingua inglese, però, non fu facile trovare un editore disposto a finanziare questa rischiosa iniziativa. Fortunatamente, come osserva Freidel, le sue doti persuasive e la sua spavalderia furono ancora una volta decisive per strappare un primo, misero contratto[47]. Gettatosi con fervore in questa nuova impresa, rapidamente si rese conto della portata del lavoro. La traduzione si era tramutata in un adattamento e un profondo ampliamento, cosicché, pur aiutato da una dozzina di traduttori, Lieber dovette scrivere personalmente numerose voci e sollecitare i più noti esponenti della cultura e della politica americana a colmare le lacune: il giudice Joseph Story, che insieme a James Kent e al giudice Marshall era una delle massime autorità in campo legale; George Bancroft, che aveva studiato a Gottinga e conosciuto i fratelli Humboldt; Giuseppe Bonaparte, la cui compagnia attenuò, almeno temporaneamente, l'avversione di Lieber per la Francia; infine William Channing, lo stesso Follen e numerose altre personalità, ognuna delle quali contribuì con il suo sapere all'*Encyclopaedia Americana*. L'opera, la prima del suo genere negli Stati Uniti, fu pubblicata a partire dall'autunno 1828 in tredici volumi e riscosse un enorme successo in tutti gli Stati, divenendo uno standard per diversi decenni. Lieber la rivide più tardi su uno scaffale alla Casa Bianca, sotto la presidenza Jackson; e pare che il giovane Lincoln si nutrisse spesso della cultura popolare contenuta in quelle pagine[48].

Per Lieber l'*Americana* significò una certa sicurezza finanziaria oltre che un'immediata ed estesa notorietà. Per sua stessa ammissione, i cinque anni di studio e di ricerche lo avevano reso un uomo metodico e molto più sistematico di quanto fosse in gioventù, e soprattutto gli avevano dato modo di approfondire una quantità impressionante di temi[49]: dalle teorie politiche alle tradizioni culinarie, dalla pace perpetua alla moda dei berretti parigini, con piena soddisfazione del suo versatile ingegno[50].

---

[46] M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America – Dalle prime colonie ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2007, p. 142.
[47] F. Freidel, *op. cit.*, p. 64.
[48] Ivi, pp. 80-81.
[49] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 82.
[50] Lettera del 30 maggio 1828, in T. S. Perry, *op.cit.*, p.82. F. Freidel, *op. cit.*, p. 109.

Quando il lavoro giunse a termine Lieber non si concesse alcuna pausa, e si concentrò su una nuova area di studio, quella delle lingue indiane. Intrattenendo un carteggio con Wilhelm Von Humboldt, attento studioso delle lingue orientali, nel gennaio del 1828 lo mise a parte del progetto di fondare un'associazione per la promozione dello studio delle lingue indiane a scopo scientifico[51]. I fenomeni linguistici possedevano ai suoi occhi un fascino particolare in quanto indicatori della psicologia dell'uomo e veicoli di cambiamenti nel modo di rapportarsi con i propri simili[52]. A partire dall'anno seguente il presidente Jackson, nettamente meno affascinato dalla ricerca accademica, avrebbe intrapreso una spietata politica di rimozione delle tribù di pellerossa che ostacolavano la colonizzazione dell'Est.

Il 21 settembre 1829 Francis sposò Matilda, da cui ebbe poi quattro figli[53]. La sua carriera negli Stati Uniti aveva avuto un'ottimo avvio grazie all'*Americana*, ma ciò non era stato sufficiente a sopire la sua irrequietezza né tantomeno a soddisfare le sue ambizioni. L'*Americana* era certamente un ottimo lavoro, ma destinato senza dubbio ad invecchiare rapidamente data la sua natura nozionistica. I suoi sentimenti erano ambivalenti, come risulta dai frammenti che seguono. Da un lato scriveva: «Non avrei potuto aspettarmi un'accoglienza migliore, e non posso fare a meno di constatare che la mia *Americana* mi ha procurato una certa reputazione, considerato che soltanto pochi anni fa sono arrivato in questa terra come un perfetto sconosciuto e che ora, se mi permetto di chiedere un impiego in una buona posizione, non sono denigrato né deriso. Ho molte ragioni per essere grato...»[54]. D'altra parte già nel 1829, ancora immerso tra gli appunti per l'enciclopedia, confidava ai suoi genitori: «Dovrei dedicarmi a qualcosa di diverso, e spendere il mio tempo per elaborare pensieri che coltivo da lungo tempo; non è piacevole sapere che sto consacrando diversi anni ad un'opera che prima o poi sarà superata. [...] La mia ambizione è portare a termine un lavoro che, seppur minuscolo, possa vivere malgrado i cambiamenti del tempo» [55].

---

[51] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 81.

[52] Lo apprendiamo per esempio da Harley, *op. cit.*, p. 168. Ed è centrale l'importanza che il linguaggio riveste ne *Legal and political hermeneutics*, pubblicato nel 1839.

[53] Una bambina, deceduta in tenera età; Oscar Montgomery, nato nel 1830, diverrà geologo e morirà in battaglia combattendo tra i ranghi dei Confederati; Hamilton, nato nel 1835, perderà un braccio durante la guerra di secessione come Luogotenente dell'Unione. Morirà a Baden-Baden nel 1876. Guido Norman, nato nel 1837, avvocato, docente di legge militare e infine giudice presso il dipartimento di giustizia militare a Washington.

[54] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 92.

[55] Ivi, p. 83.

Questi sentimenti contrastanti lo indussero negli anni seguenti a moltiplicare i suoi interessi nella speranza di trovare la sua strada. Nel 1831, come apprendiamo dal suo diario, conobbe Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont, che risvegliarono in lui l'interesse per la penologia[56]. In pochi anni, dopo innumerevoli visite alle carceri del paese e accurati studi dei diversi sistemi di detenzione - il metodo Pennsylvania e il metodo Auburn, rispettivamente favorevoli al confino permanente e al confino parziale dei detenuti - divenne un'autorità nel campo[57] e concepì un'opera su questo tema, ma dovette rinunciarvi in favore della traduzione in inglese del lavoro degli stessi Tocqueville e Beaumont, pubblicata nel 1833[58]. Lieber approfittò comunque di questo incarico per inserire in forma di note e commenti alcuni stralci dell'opera pianificata. Nel 1831 la morte di Niebuhr lo spinse a progettare un'opera sulla storia costituzionale di Roma, proprio a partire dagli studi dello storico e di Savigny[59]. Negli stessi anni si lanciò in progetti editoriali che non videro mai la luce: in particolare pianificò una rivista bimestrale che voleva essere una raccolta degli articoli più interessanti su temi di georafia ed etnologia, oltre che un digesto di rapporti provenienti dalle spedizioni artiche e di dati statistici provenienti da tutto il mondo. Come osserva Freidel, «tutti questi periodici sarebbero stati di un grado di specializzazione a cui si giunse solo alla fine del secolo, quando in America vi erano abbastanza accademici per sostenerle»[60]. Ai progetti di scrittura si aggiunsero le iniziative personali, tra le quali l'intenzione di studiare legge, la proposta di fondare una commissione statistica come strumento dell'amministrazione pubblica[61] e la partecipazione alla riorganizzazione dell'Università di New York[62]. Le sue competenze in materia di educazione furono sollecitate nuovamente nell'autunno del 1833, quando su richiesta di Nicholas Biddle redasse *A constitution and plan for Girard College for orphans,* testo che venne elogiato senza riserve dagli ambienti intellettuali ma accantonato

[56] Ivi, pp. 91-92, 96, 99, 111. Il termine "Penologia" è, tra l'altro, uno dei suoi numerosi neologismi.
[57] F. Freidel, *op. cit.*, cap.VI.
[58] A. de Tocqueville, *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*, 1833.
[59] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 96.
[60] F. Freidel, *op. cit.*, pp. 82-83.
[61] Come sappiamo anche da Tocqueville, la struttura amministrativa e burocratica negli Stati Uniti appariva particolarmente leggera agli occhi degli europei. A. De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, BUR, 2010, II, 5.
[62] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 94-98. Harley scrive che tra le sue proposte (non adottate in quei tempi non abbastanza maturi), vi erano la divisione dei docenti in tre ranghi e la possibilità di chiamare docenti esterni e stranieri per brevi periodi.

dal College per l'eccessivo costo del sistema educativo proposto[63]. Dividendosi tra questi progetti, programmi e impegni Lieber restò, per usare le parole di Freidel, «politicalmente naïf» e «maldestramente ottimista»[64]. Così nei primi anni Trenta la mancanza di dimestichezza con i costumi politici statunitensi si sommò alla sua entusiastica «fede nella nazione americana» e lo indusse a vedere il futuro della federazione in Jackson e nei suoi luogotenenti - in particolare John Calhoun e Edward Livingston, che gli vennero presentati durante ricevimenti ufficiali. Tuttavia l'impronta conservatrice inculcata da Niebuhr lo portò ben presto a rivalutare le sue posizioni in merito, e a riavvicinarsi agli ambienti conservatori di Boston; inoltre la moderazione e la prudenza acquisite a Roma lo tennero lontano dalle frange riformiste che andavano formandosi[65]: Come scrive Kent, che lo teneva in grande stima, Lieber era ormai diventato «un riformatore così temperato e ragionevole, e così avulso da ogni fanatismo e radicalismo riformista»[66].

8. Dopo l'esilio, l'isolamento: Il South Carolina.

Tutte le iniziative prese nel primo quinquennio della sua nuova vita procurarono a Lieber non solo una certa reputazione, ma anche la stima e l'appoggio di figure di spicco[67]: non soltanto il cancelliere Kent, ma anche il giudice Story - mediante il quale conobbe il giovane Charles Sumner, con cui intraprese una lunga e proficua amicizia - e lo stesso Biddle, che si sforzò di trovargli un impiego adeguato alle sue ambizioni[68]. Nel 1835 gli sforzi congiunti di questi personaggi furono premiati: l'11 giugno Lieber venne ordinato professore di Storia ed Economia Politica al Columbia College, in South Carolina. La sua famiglia dovette così lasciare Philadelphia, dove si era trasferita dopo una tappa a New York, per raggiungere il villaggio di Columbia: quattromila anime nel cuore dello stato più

---

[63] Si tratta di uno Statuto per un college da poco fondato, particolarmente problematico quanto all'interpretazione giuridica dello status di "orfano".

[64] F. Freidel, *op. cit.*, pp. 92-93.
[65] F. Freidel, *op. cit.*, p. 96.
[66] Ibidem.
[67] H. Clay, che conobbe Lieber ai margini di una seduta del Senato, si rivolse a lui con queste parole: «Non pensavo che foste un uomo così giovane. La vostra reputazione è molto in anticipo sui vostri anni». Ivi, p. 109.
[68] F: Freidel sottolinea a questo proposito tutto lo charme su cui poteva contare Lieber nei confronti del giovane Sumner, rampollo di Story: «Con il suo lento, preciso e incessante flusso di aneddoti e idee, che abbraccia due emisferi e ogni tema concepibile [...], era un affascinante mentore per la gioventù assetata di sapere. [...] in breve tempo Sumner fu sotto l'incantesimo di Lieber». Ibidem.

radicale tra i sostenitori della *nullification*. Iniziò quello che lui, incarcerato, fuggito ed infine emigrato percepì ben presto come un ulteriore esilio: sebbene si trattasse infatti di quella tanto agognata posizione stabile, di quel *fixed spot* così ricorrente nelle lettere e nel diario, il South Carolina lo escludeva dall'ambiente intellettuale del New England[69]; e la *peculiar institution* poco si conciliava con la sua ferma professione di libertà. Il diario riporta, nell'ottobre dello stesso anno: «Sento perfettamente quanto sono escluso dalla vita intellettuale, attiva, progressiva... E poi la schiavitù! Questa sporca, orribile, egoista istituzione! [...] Senza casa - oh, perché non posso vivere in pace da qualche parte dove so che potrei rimanere, dove potrei sentirmi a casa e unirmi alla vita della mia comunità! Qui al sud non possiamo vivere per sempre, questo è certo...»[70].

Le opposte convinzioni non gli impedirono di guadagnare la stima dei suoi avversari, come John C. Calhoun, James H. Hammond e Daniel Webster, ma lo portarono ad estraniarsi dalla vita della comunità[71]; si sentiva del tutto avulso dal «luogo in cui era inserito soltanto fisicamente»[72]. Nel diario, in data 27 settembre 1839, leggiamo: «Se vivessi una vita attiva in una della alte sfere, non mi preoccuperei delle scomodità, o anche della povertà. [...] Le persone che vivono in una comunità sociale ed intellettuale non si rendono conto di quanto siano debitrici a questa comunità per gli stimoli, la genesi delle idee, la loro sistemazione e la loro correzione. [...] Ebbene, io non ho nessuno, neanche uno, che mi sia solidale, e ancora meno qualcuno da cui posso attingere competenze stimolanti per il mio ambito»[73]. Sarebbe tuttavia errato immaginare Lieber come una figura eremitica o un intellettuale avulso da ogni contatto umano. La scelta di escludersi dall'ambiente sociale del South Carolina poggiava su diverse ragioni. In primo luogo la docenza gli offriva il contatto con gli allievi, con i quali instaurò sempre un ottimo rapporto[74] e grazie al cui sostegno potè conservare la cattedra nonostante l'aperta ostilità dell'ambiente presbiteriano e nonostante i giochi di potere di alcuni ambiziosi colleghi determinati a prendere il suo posto[75]. In secondo luogo la vita accademica gli imponeva alcuni doveri pubblici a cui non poteva sottrarsi, e quelle rare occasioni erano sufficienti per venire a contatto con i

---

[69] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 125; cfr. anche p. 102.
[70] Ivi, pp. 108-109.
[71] F. Freidel, *op. cit.*, p. 132.
[72] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 117.
[73] Ivi, p. 141.
[74] Tanto che nel 1853 deciderà di dedicare loro *On civil liberty*.
[75] F: Freidel, *op. cit.*, pp. 124, 133, 221-222.

notabili dello stato, vale a dire proprietari di piantagioni - e di schiavi - e decisi assertori della *nullification*: individui con cui Lieber preferiva non avere niente da spartire. Dunque ridurre gli incontri fu l'unica strategia per evitare di dover rendere conto del suo silenzio riguardo a temi così attuali[76]. La sua non era quindi un'esclusione a priori dalla società dettata da misantropia, ma piuttosto una decisione presa con cognizione di causa. In terzo luogo ogni anno, durante le vacanze estive, Lieber raggiungeva la sua «città natale», Boston, sia per trascorrere tutto il tempo possibile con i suoi amici - il giudice Joseph Story, Kent, Prescott, Bancroft e soprattutto Charles Sumner, con il quale strinse una profonda amicizia - sia per incontrare senatori ed esponenti politici, come Calhoun, Webster, Buchanan, sia per partecipare alle serate mondane in compagnia di intellettuali come Washington Irving e Longfellow[77]. Oltre ad approfittare della piacevole compagnia dei New Englanders, Lieber si prodigava nel cercare incarichi e lavori di ogni tipo, i quali, sperava, gli avrebbero permesso di tornare a vivere lontano dall'odiato sud. Quando si trattava di mettere a frutto le sue conoscenze per scopi lavorativi, però, la brillantezza del suo ingegno - che lo rendeva così benvoluto nelle occasioni informali - era offuscata dalle eccentriche maniere continentali. Molte porte rimasero chiuse, letteralmente, a causa della sua schiettezza e del suo atteggiamento "alla buona", del tutto sconvenienti agli occhi della formale società bostoniana[78].

In ogni caso Lieber non si perse mai d'animo. I mesi estivi erano per lui una vitale valvola di sfogo, un modo per ritemprarsi e ritrovare le energie necessarie a sopportare un altro inverno nel sud. Ogni anno il docente guardava con crescente ansia alla fine dell'anno scolastico: l'incarico a Columbia era nato come un lavoro temporaneo, un «breve interludio», ma gli anni scorrevano senza che nessuna prospettiva concreta gli si presentasse[79]. Tuttavia è un dato di fatto che questo esilio ebbe effetti positivi sul suo lavoro, rendendo Francis produttivo e celere nell'elaborazione delle opere; in breve tempo presero forma diversi progetti. Nel 1836 scriveva a proposito di un testo di etica politica che «è quasi completo, rimane solo da scriverlo»[80]; dopo due anni di intenso lavoro, nell'agosto del 1838,

---

[76] Per evitare le accuse di abolizionismo che gli venivano rivolte in South Carolina, Lieber disse pubblicamente di non essere abolizionista; non prima, però, di aver detto che abolizionista è «chi desidera l'abolizione immediata e incondizionata» della schiavitù. Ivi, p. 125.
[77] T. S. Perry, *op. cit*., p. 152.
[78] F. Freidel, *op. cit*., pp. 200-201.
[79] Ivi, p. 127
[80] T. S. Perry, *op. cit*., p. 143.

vide la luce il *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*[81]. Trovare un editore disposto a pubblicare l'opera richiese più tempo del previsto, giacché il collasso della Banca Nazionale, conseguenza diretta della veemente lotta politica del presidente Jackson, aveva innescato nel 1837 una grave crisi finanziaria. Una volta superato l'ostacolo dell'edizione, l'accoglienza dell'opera fu unanimemente favorevole. Si trattava, come scrisse Story, del primo lavoro sistematico di teoria politica pubblicato negli Stati Uniti, che non avevano mai avuto un testo organico di filosofia politica con la parziale eccezione dei *Federalist Papers*[82]. Era proprio al testo di Hamilton, Jay e Madison che si rifaceva *Political ethics*, nella misura in cui era espressione di un disegno politico tipico del federalismo bostoniano, che spiccava ancor di più nel bagno culturale sudista in cui Lieber si trovava[83]. Fu questa l'opera che consacrò definitivamente Lieber come eminente autore di teoria politica, spingendolo a pubblicare a distanza di pochi mesi *Legal hermeneutics, or principles of interpretation and construction in law and politics, with remarks on precedents and authorities*, nato da una costola di *Political ethics*[84]. Anche in questo caso la ricezione dell'opera da parte della critica fu molto positiva, anche in ragione del fatto che essa colmava una lacuna cruciale per la pratica del diritto. Meno di due anni dopo, nel 1841, vennero alla luce anche gli *Essays on property and labour*[85].

Né i successi editoriali né le soddisfazioni accademiche trattennero Lieber dal cercare con insistenza una via di fuga in direzione del nord. Alcune lettere del 1842 ci informano dei tentativi di Francis di ottenere una cattedra di Tedesco al Columbia College di New York, da poco vacante. Le sue richieste al *trustee* S. B. Ruggles rimasero tuttavia inascoltate[86]. Favorito dalla permanenza forzata in

[81] Il titolo originariamente era «*On political ethics, or the citizen considered with regard to moral obligations arising from his participation in government*». T. S. Perry, *op. cit.*, p. 106.
[82] «Comprende senza dubbio la più completa e corretta trattazione di quello che costituisce lo Stato che abbia mai visto. È ricca di considerazioni profonde sul governo, illustrate con numerose nozioni. Molti dei contenuti sono a me nuovi, e in quanto tali mi impressionano. Non esito a dire che è una delle trattazioni teoriche, riguardo alla reale natura e al reale oggetto del governo, che sia stata elaborata nei tempi moderni». L. R. Harley, *op. cit.*, p. 128. Lo stesso testo ci informa sulle reazioni di Kent, che considerava l'opera e il suo autore come «un timoniere sicuro durante la più perigliosa navigazione». Ivi, p. 129. Anche Freidel nota che l'opera venne a colmare una grave lacuna, legando «la teoria politica alla realtà americana». F. Freidel, *op. cit.*, p. 144.

[83] F. Freidel, *op. cit.*, p. 145.
[84] F. Lieber, *Legal hermeneutics, or priciples of interpretation and construction in law and politics, with remarks on precedents and authorities*, Little & Brown, Boston 1839.
[85] F. Lieber, *Essays on property and labour, as connected with natural law and constitution of society*, Harper & Brothers, New York 1841.
[86] C. S. Phinney, *op.cit.*, pp. 63-65.

South Carolina - più volte paragonato alla Siberia[87] - Lieber concentrò le sue energie nella scrittura e nello studio, assecondando la sua ambizione: «Non mi fermerò finché non costringerò il mondo politico e legale a citare i miei testi» scrisse all'amico Sumner[88]. Progettò un'opera sulla storia del Portogallo e un'altra di ampio respiro su temi politici, per la quale pensava di basarsi sulla *Democrazia* di Tocqueville. Scrisse un opuscolo sul tema della proprietà intellettuale[89] e meditò di dedicarsi allo studio della geologia[90]. A questo va aggiunto un gran numero di testi occasionali, tra cui *The character of the Gentleman* e *The origin and development of the first constituent*[91].

9. Gli anni '40: la docenza e i viaggi in Europa.

Nel 1841 il re di Prussia aveva concesso un'amnistia generale ai criminali politici degli anni '20, ma Lieber, non potendo essere presente, ne fu escluso. Scrisse quindi al re in persona per chiedergli di permettergli di avvalersi del provvedimento e, una volta ottenuto il perdono, pianificò il viaggio nel suo paese di origine[92].

Per partire dovette però attendere il 1844, quando poté usufruire di un anno di congedo dal Columbia College in cambio della promessa di insegnare il doppio dei corsi l'anno seguente. A marzo salpò da New York per l'Europa. La sua permanenza nel vecchio continente prevedeva una tabella di marcia serrata e un'agenda fitta di incontri. In Inghilterra, prima tappa del viaggio, incontrò Lord Brougham e Lord Wellington, nonché il presidente della Royal Society. Dopo un mese si congedò da Londra per recarsi in Francia, dove a Parigi trascorse alcuni giorni in compagnia di Tocqueville e Beaumont. Presto partì nuovamente con l'intenzione di ritrovare i luoghi in cui aveva combattuto e il punto esatto in cui era stato ferito durante la battaglia di Waterloo. Durante questo pellegrinaggio di rimembranze conobbe il medico che lo aveva curato e alcuni reduci francesi, con i quali si abbandonò a conversazioni e serate commemorative[93]. Dopo questa parentesi nostalgica si diresse a Berlino per avere un colloquio con Federico

[87] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 151.
[88] L. R. Harley, *op. cit.*, p. 129.
[89] *On international copyright*, incluso in *Miscellaneous writings*, cit., II.
[90] Ivi, pp. 140-143, 171.
[91] Contenuti entrambi in *Miscellaneous writings*, cit., I.
[92] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 157.
[93] Ivi, p. 184.

Guglielmo IV. Il re si dimostrò particolarmente ben disposto verso Lieber e, dopo aver amabilmente discusso di questioni politiche ed economiche in due occasioni, lo sollecitò a intercedere per lui presso i suoi ministri, cercando di mutare le loro opinioni su un'eventuale riforma delle carceri[94].

Tornando nella città della sua infanzia, Lieber prese in considerazione anche la possibilità di rimanervi in qualità di docente, posizione che gli era stata offerta dal re in persona. Presto però si rese conto che il suo spirito si era definitivamente stabilito dall'altra sponda dell'Atlantico, e precisamente a Boston, la città più letteraria degli Stati Uniti[95]. L'Europa certamente gli mancava, in particolare le sue scienze, la sua arte[96]; il destino della nazione tedesca lo preoccupava non meno di quando combatté per difenderla; ma la necessità vitale di respirare quotidianamente la libertà, oltre che di difenderla con penna e calamaio, era incompatibile con un ritorno in Prussia. Si trattava dello stesso anelito alla libertà che gli faceva desiderare un futuro lontano dal Sud schiavista, ma era amplificato qui dalla lontananza da casa e dalla razionale consapevolezza che l'Europa avrebbe dovuto faticare ancora molto prima di potersi dire libera[97].

Non potendo resistere ulteriormente al richiamo della libertà e della civiltà del New England, pertanto, dopo un'ultima visita a Humboldt, Lieber si recò ad Amburgo e salpò. In quegli anni negli Stati Uniti la campana della libertà era sovrastata dal frastuono della guerra contro il Messico e dallo stridore dei disordini civili a Philadelphia. A ciò si aggiungevano i dibattiti sulla secessione, che dalla crisi della nullificazione non avevano cessato di acutizzarsi. Lieber così si concentrò sull'analisi di questi problemi politici, come testimoniano i fitti carteggi con i suoi interlocutori abituali[98]. Egli non scese mai direttamente nell'arena politica; si limitò a sostenere le tesi abolizioniste e anti-secessioniste offrendo agli esponenti del dibattito i necessari strumenti concettuali, riuscendo contemporaneamente a evitare le accuse di abolizionismo che gli rivolgevano gli interlocutori del Columbia College.

Nel 1846 quella che egli chiamava affettuosamente «Lieber Emancipation Society», cioè la cerchia di amici ed estimatori del New England che si

---

[94] Ivi, p. 192.
[95] Ivi, p. 189.
[96] L. R. Harley, *op. cit.*, p. 62.
[97] Già nel 1833 a proposito delle sue origini scriveva a Biddle «mi sono sempre dichiarato eretico nei rispetti del mio paese natio». C. S. Phinney, *op.cit.*, 61. Vedi anche la lettera indirizzata a Matilda, il 19 agosto 1844: T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 188-189.
[98] T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 197-212.

prodigavano per trovargli un posto accanto a loro, per poco non riuscì a riportarlo a casa[99]. Alla guida del giudice Story il drappello di amici era quasi riuscito a ottenere la sua nomina per la cattedra di Storia presso la Harvard University, ma l'improvvisa morte di Story aveva mandato a monte il piano. Lieber ne fu profondamente frustrato, al punto di prendere in considerazione un ritorno in Prussia, da cui nel frattempo aveva ricevuto un'ulteriore offerta[100].

Il ritorno in Prussia effettivamente avvenne, ma non per cominciare una seconda vita. Nel 1848 Lieber ricevette notizie dal figlio Oscar, che a Berlino combatteva sulle barricate; senza poter trattenere il suo turbamento e la sua inquietudine – per il figlio, per la patria, per la libertà – abbandonò anticipatamente gli studenti e prese il mare per constatare di persona a che punto fosse l'Europa nel sentiero della civilizzazione. Le sue speranze quanto alla sospirata unità nazionale tedesca furono rapidamente deluse[101]: si rese conto che la Prussia era ancora ben lontana dal diventare Germania, e che i suoi auspici di unificazione non erano, al momento, realizzabili. Così rientrò in South Carolina in tempo per il nuovo anno accademico.

10. «Potrei anche trovarmi in Siberia»[102]: il ritorno in South Carolina.

Nuovamente Lieber si preparò a difendere, con la penna sguainata, le idee di libertà, che in quel momento erano sempre più minacciate dall'ideologia schiavista e abolizionista. Nel 1849 scrisse cinque lettere aperte, indirizzate a Calhoun, che sono in realtà dei manifesti teorici e ideologici contro la schiavitù[103]. Esse rimaserò però inedite, dato che la pubblicazione avrebbe significato certamente messo in pericolo la permanenza in South Carolina. In questo periodo il rapporto con il suo grande amico Sumner si incrinò progressivamente quando quest'ultimo, divenuto senatore, assunse una posizione abolizionista radicale e intransigente, e cominciò a dubitare di Lieber poiché questi non prendeva posizione in modo altrettanto chiaro: quest'ultimo, sebbene schierato tra gli abolizionisti, si trovava in una posizione delicata, vivendo in uno stato profondamente schiavista. A questa situazione di difficile gestione si aggiungeva

[99] Ivi, p. 270.
[100] Ivi, p. 200.
[101] Ivi, pp. 215-218.
[102] Ivi, p. 151.
[103] Ivi, pp. 228-237.

l'attitudine rispetto all'istituzione peculiare: agli occhi di Lieber la schiavitù era un male sociale, umanitario e politico, ma meritava di essere esaminata con la più completa onestà intellettuale. Invece il coinvolgimento politico del senatore portava quest'ultimo a un atteggiamento opportunistico e quasi propagandistico, non degno di un uomo di lettere e inutile, agli occhi del docente, ai fini dell'abolizionismo. Si trattò sostanzialmente di un semplice ma radicale malinteso, che perdurò per diversi anni e segnò profondamente entrambi[104].

Dopo tutti questi anni di intensissima attività accademica e pubblicistica, e dopo i viaggi in Europa, nel 1853 Lieber diede alle stampe *On civil liberty and self-government*, che costituisce la summa del suo pensiero politico[105]. A quest'opera, il cui nucleo originario è contenuto nella lettera del 1847 intitolata *Letter on anglican and gallican liberty*, si affiancò una costellazione di testi minori e occasionali, tra cui ad esempio *The west and other poems, Essay on the legislative system of two houses*, *religious instruction in colleges*[106]. *On civil liberty* fu un successo di critica e di pubblico; ne fu stampata una seconda edizione alla fine del 1853, mentre Mittermaier, in Prussia, si accinse immediatamente a una traduzione tedesca; venne adottato anche dall'università di Yale, e procurò a Lieber una notevole solidità finanziaria: in una lettera dell'estate 1856, che sarebbe stata l'ultima scritta lontano dall'amato New England, egli descriveva le agiate condizioni di vita e ne imputava le ragioni al successo di *On civil liberty*[107].

Nell'autunno del 1855 lieber tornò come di consueto in South Carolina. Il rettore Thornwell si era da poco dimesso, cosicché egli si candidò alle elezioni per succedergli. Ormai rassegnatosi a restare in quel luogo «che in ventidue anni non considerò mai come una casa», sperava quantomeno di ottenere una posizione di prestigio e una fonte di maggiori introiti[108].

Forte dell'appoggio incondizionato degli studenti e della maggioranza dei rappresentanti, Lieber era piuttosto fiducioso circa l'esito delle elezioni. Ma le trame ordite dagli avversari politici del college ebbero infine successo, e

---

[104] T. S. Perry, *op. cit*., pp. 249, 251, 261-262. In una lettera "*Ad un amico*" Lieber racconta tutta la vicenda, che si concluse diversi anni dopo con la riconciliazione con Sumner e la nascita di un rapporto di più matura amicizia. Ivi, pp. 296-98. Per un'analisi approfondita del rapport tra i due amici, cfr. F. Freidel, *op. cit*., cap. XI.

[105] F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, Philadelphia, Lippincott & Co. 1883 (terza edizione).

[106] Contenuti in *Miscellaneous writings*, cit., II.

[107] T. S. Perry, *op. cit*., p. 288.

[108] Ivi, p. 296.

determinarono all'ultimo momento la sua esclusione dalla corsa al rettorato: fu nominato rettore «un professore sconosciuto ai rappresentanti e totalmente incapace di amministrare l'istituzione»[109]. Prevedendo un futuro nefasto per l'università, e «non avendo più l'età per fare da *poliziotto* a un altro rettore», il 18 dicembre Lieber si dimise[110].

11. «Boston, la mia città natale in America»[111]. Il ritorno al Nord.

Le dimissioni divennero effettive soltanto l'anno seguente, e il 7 gennaio 1857 Lieber salutò definitivamente il college senza nessuna certezza per il futuro della sua carriera. Era di nuovo un «*promenading workman*», un «*mason out of work*», come era solito definirsi[112]. Per prima cosa abbandonò il South Carolina e si diresse a nord. I venti anni trascorsi a Columbia avevano fatto di lui, come soleva scherzare, «un grasso, tarchiato, flaccido accademico». A cinquantacinque anni, meditava di ritirarsi in Connecticut, lontano dai paesi schiavisti, per dedicarsi alla stesura di una nuova enciclopedia, o per assumere qualche incarico diplomatico di minore entità[113]. Ma non vagabondò a lungo. Nell'autunno dello stesso anno, grazie alla sua fama, ma anche alle pressioni esercitate su tutte le sue conoscenze, venne inserito in una lista di docenti per la cattedra vacante di Storia ed Economia Politica presso il Columbia College - questa volta, quello di New York – e venne eletto all'unanimità. Il suo *promenading* ebbe così fine, e Lieber non poteva sperare di concluderlo in un altro luogo. La sua soddisfazione traspare da quanto scrisse a Hamilton Fish, poco prima di iniziare l'anno accademico: «Non ho ancora scritto a de Tocqueville, Bunsen e Mittermaier, perché mi piacerebbe dire loro che sono professore delle materie più grandi, nella città più grande della più grande Unione - quelle di Storia e Scienza Politica»[114].

Se il suo peregrinare terminò, di certo non fu lo stesso per il suo instancabile ingegno, che continuò a vagare tra i più disparati progetti editoriali e una mole impressionante di proposte di riforme di ordine educativo, amministrativo e politico. Gli anni trascorsi a New York furono quelli dei grandi tumulti legati

---

[109] Ivi, p. 285.
[110] Ibidem.
[111] Ivi, p. 152
[112] Ivi, p. 286.
[113] F. Freidel, *op. cit.*, p. 280.
[114] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 295. Poco dopo l'elezione chiese al Consiglio di cambiare la denominazione della cattedra, sostituendo *Economy* con *Science* per evidenziare l'inclinazione politica dei suoi corsi.

all'abolizionismo e alla secessione. Dalla sua casa sulla 34[a] strada assistette alla guerra, che vide il suo primogenito Oscar, nato e cresciuto in South Carolina, combattere tra gli odiati Confederati[115]. In questo periodo newyorkese degli anni '50 le vicende del docente non raggiunsero gli apici romanzeschi dei decenni precedenti. La fama di Lieber era a questo punto al suo acme: era ormai considerato un'autorità in vari ambiti della scienza politica, e ciò gli permise di affiancare all'insegnamento un gran numero di occasionali incarichi collaterali e di iniziative pubblicistiche. La sua vita dunque si quietò per lasciare maggior spazio all'attività letteraria e politica in senso lato, dato che, è bene ricordarlo, Lieber evitò con cura di intervenire in prima persona nella vita pubblica. Il «riformatore moderato e ragionevole» era un corpo estraneo nell'arena politica fatta di ideologie faziose e proclami populisti: «Non solo non sono fazioso nel mio insegnamento; anche come cittadino non prendo parte alla politica dei partiti. Non scrivo né parlo in favore o contro qualcuno, né cerco di portare un singolo voto da una parte o dall'altra»[116]. Dall'anziano Niebuhr aveva maturato una sana diffidenza e un certo disprezzo nei confronti degli opportunisti personaggi che ronzavano negli ambienti politici mossi esclusivamente da interessi personali. E, dopo Roma, tale sfiducia non era certo stata dissolta dalla carriera in South Carolina, durante cui meschini giochi di potere avevano portato il college alla rovina. Così Lieber preferì sempre rimanere dietro le quinte, con l'unica eccezione dell'appoggio ufficiale alla candidatura di Lincoln. Egli stesso in una lettera si definiva «una tartaruga, che striscia fuori dal mare, deposita le uova sulla riva e torna in acqua senza sapere quale sia il destino delle uova»[117]. E anche in questo frangente l'appoggio al repubblicano Lincoln, che rimase sotto forma di pubblicazioni e pamphlet come *No party now but all for our country*[118], fu dovuto più all'ostilità di Lieber nei confronti dei democratici che a una reale coincidenza di idee con il venturo presidente[119]. Egli, insieme ai suoi accoliti conservatori, pubblicòa questi brevi testi per mezzo della "Loyal Publication Society",

---

[115] Sulla scelta di Oscar, cfr. la commovente lettera inviatagli da Francis nel 1856; ivi, p. 317.
[116] Ivi, p. 313.
[117] Ivi, p. 264.
[118] Pubblicato prima ad opera della Loyal Publication Society nel 1863, e poco dopo a Philadelphia nello stesso anno.
[119] F. Freidel, *op. cit.*, p. 350.

associazione di propaganda unionista che contribuì a fondare e di cui fu presidente[120].

Riguardo alla questione dell'abolizionismo lamentava che il problema era ormai diventato un'ideologia tendenziosa, e aveva da tempo cessato di essere un tema di onesta discussione[121]. Per questo pubblicò un breve articolo, *Plantations for slave labor – the death of yeomanry*, dopodiché lasciò cadere l'argomento[122]: non soltanto la Proclamazione dell'emancipazione aveva reso superfluo il dibattito, ma la guerra che stava devastando la nazione richiedeva ogni energia per la conservazione e la vittoria dell'Unione. Per questa ragione nel 1863 Lieber scrisse per il generale Halleck il cosiddetto *General order no. 100*, il cui titolo completo è *Instructions for the government in armies of the United States in the field*[123]. Questo testo si rivelò fondamentale nella genesi del diritto internazionale oltre che nella dottrina della condotta di guerra americana, tanto che il suo impianto e i suoi cardini furono ripresi dai codici stilati durante la seconda guerra mondiale[124]. Lo stesso Halleck si era già avvalso del suo aiuto per pubblicare *On guerrilla parties considered in reference to laws and usages of war*[125], edito nell'anno precedente, che insieme al *General Order no. 100* costituisce un canone di «etica di guerra», nello stesso modo in cui *Political ethics* teorizzava l'etica nella vita civile[126]. Nel frattempo Lieber dedicò alcuni brevi testi ai temi della sovranità e delle conseguenze della secessione e della guerra, che egli paragonava per potenziale distruttivo alla Guerra del Peloponneso. Tra questi spicca *What is our Constitution: pact, league or government?*, pubblicato già nel 1861.

La guerra non riuscì ad assorbire tutte le energie dell'infaticabile pubblicista, che, oltre ai pamphlet inerenti alla secessione e alla guerra, si occupò in questi anni di svariate altre questioni. In primo luogo scrisse, avvalendosi di diversi pseudonimi, numerosi articoli sui quotidiani, in cui trattava gli argomenti politici e sociali di maggiore attualità - anche se sempre con una tendenza all'analisi teorica[127]. In secondo luogo svolse ufficiosamente il ruolo di consulente di alcuni senatori ed esponenti politici, in particolar modo di Sumner, con cui si era del

---

[120] L. R. Harley, *op. cit.*, p. 92. Questa istituzione pubblicò, ad esempio, il poema "*Our country and her flag*", nel 1863.
[121] Ivi, p. 272.
[122] Edito dalla Loyal Publication Society nel 1863.
[123] Il testo è contenuto in *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 245.
[124] F. Freidel, *op. cit.*, pp. 340-341.
[125] Entrambi questi testi sono inclusi nella sezione *Contributions to military law* dei *Miscellaneous writings*, II.
[126] F. Freidel, *op. cit.*, cap. XIV.
[127] Tra cui *Americanus*, utilizzato abitualmente per scrivere sull'*Evening Post*.

tutto riconciliato. La corrispondenza degli anni '60, e in particolare nel periodo della Ricostruzione, è fitta di questioni di politica interna, come il suffragio universale, l'impeachment, le competenze della Corte Suprema, il reato di tradimento e altre innumerevoli questioni di ordine amministrativo e sociale[128]. Lieber ebbe persino modo di prodigarsi nell'organizzazione di eventi di beneficenza volti ad aiutare gli Irlandesi, colpiti pochi anni prima da una gravissima carestia nella terra natia[129]. Nel frattempo si fece promotore di un movimento intellettuale volto a elaborare un corpo di leggi internazionali, sforzo che avrebbe dato i suoi frutti diversi anni dopo la sua morte.

La questione del diritto internazionale, che è complementare allo spiccato nazionalismo di Lieber, lo aveva interessato già molti anni addietro, con la pubblicazione della lettera sull'*International Coypright* nel 1840. Ora, mentre gli Stati Uniti erano dilaniati dalla guerra e l'Europa era in subbuglio per l'unificazione dell'Italia, la Comune di Parigi e i movimenti di unificazione tedesca, Lieber vide la necessità di guardare oltre, proponendo l'istituzione di un consiglio internazionale permanente composto da giuristi scelti tra le più importanti nazioni mondiali. L'obiettivo era di costituire una sorta di *common law* internazionale a partire dal patrimonio di precedenti di ogni nazione[130]. Erano gli anni della fondazione della Croce Rossa Internazionale, in cui l'attenzione verso i problemi legati ai rapporti internazionali si faceva via via più viva. Così le sue iniziative in questo ambito non rimasero inascoltate: Bluntschli in Prussia e Laboulaye in Francia si unirono alla sua causa, formando quello che Lieber soprannominò «trifoglio scientifico», dedito alla ricerca nella teoria politica internazionale[131].

Nel 1865, mentre lavorava ad alcuni emendamenti alla costituzione da sottoporre a Sumner, ricevette l'incarico di riorganizzare l'Archivio dei ribelli confederati presso il Dipartimento di Stato. Il lavoro aveva come obiettivo la ricerca in tempi brevi di capi di imputazione a carico dei secessionisti, in vista di un processo a Jefferson Davis e alla sua cerchia; ma Lieber intraprese con la sua solita alacrità un immenso lavoro di archiviazione e catalogazione volto ad agevolare le future ricerche e pubblicazioni. Pochi anni dopo, mentre le sue

---

[128] «Nella testa di Lieber continuava a ronzare una moltitudine di schemi di riforma». F. Freidel, *op. cit.*, pp. 377-378, 381.
[129] Cfr. le lettere contenute in T. S. Perry, *op. cit.*, capp. XIII - XV.
[130] F. Freidel, *op. cit.*, p. 389.
[131] L. R. Harley, *op. cit.*, p. 178.

lezioni continuavano a catturare l'interesse degli allievi e a diffondere innovativi metodi di insegnamento, come l'utilizzo di grandi tavole cronologiche per ogni argomento, ricevette l'incarico di *umpire* tra Messico e Stati Uniti[132]: il trattato di Hidalgo, con cui si concluse la guerra del 1848, aveva lasciato molte questioni in sospeso, in particolare tra privati cittadini dei due Stati; era necessario esaminare singolarmente i casi, ma era fondamentale che il presidente della Commissione giudicante fosse una figura ritenuta *super partes*. Su insistenza di Hamilton Fish e del ministro messicano Marescal, che contavano sulle sue competenze in materia di diritto internazionale oltre che sulla sua imparzialità, Lieber accettò l'incarico. In questo stesso periodo pensò all'istituzione di una commissione sull'immigrazione, a fini statistici e amministrativi, sottoponendo la questione allo stesso Fish[133]. Nella primavera del 1872 gli sforzi compiuti da Lieber in materia di rapporti internazionali vennero ripagati dal *Comitato Internazionale di Ginevra*, che richiese la sua opinione riguardo all'istituzione di una sorta di tribunale sovranazionale in grado di giudicare le violazioni della Convenzione[134]. In autunno, mentre era ancora immerso nell'arbitrato, concepì un'opera sulla storia della Costituzione americana. Pianificò anche un viaggio in Europa prevedendo lunghe soste in Prussia, ma dovette rinunciarvi a causa del protrarsi del lavoro della Commissione.

A settembre scrisse una delle ultime lettere che ci sono rimaste, deplorando con l'amico Von Holtzendorff la scarsa qualità dell'inchiostro: «Ho messo da parte una certa somma. A Vienna comprerò l'inchiostro di miglior qualità. L'inchiostro non dovrebbe sbiadire con il tempo. Ho visto appunti scritti a mano da Lutero sulla sua Bibbia, e sono perfettamente neri; ho trovato dei fogli scritti da me quindici anni fa e sono del tutto illeggibili. Hai mai patito la malattia dell'inchiostro? Io sì, proprio mentre scrivo queste righe»[135]. Indebolitosi per qualche giorno per una febbre, morì il 2 ottobre 1872.

---

[132] T. S. Perry, *op. cit*., p. 306. L'educazione rivestiva per Lieber un ruolo centrale nella vita politica di una nazione; cfr. ad esempio quanto scrive in una lettera a nel 1865: «In nessun luogo è così necessario tenere ben saldo, di fronte agli occhi dei giovani uomini, uno specchio della solennità e della gravità dei doveri politici e degli obblighi di un cittadino, come in un paese in cui i privilegi e i diritti sono quasi illimitati.» L. R. Harley, *op. cit*., p. 95.
[133] Ivi, p. 396.
[134] Le riflessioni di Lieber attorno ai problemi internazionali saranno analizzate nel capitolo V.
[135] Ivi, p. 429.

II

IL PARADIGMA «LIBERTÀ ANGLICANA» E «LIBERTÀ GALLICANA»

1. Cause e conseguenze del *turning point:* dalla vita al pensiero.

È fuor di dubbio che l'evento cardinale della vita di Lieber si debba rintracciare nell'emigrazione verso gli Stati Uniti. Come abbiamo visto l'anelito alla libertà che contraddistingueva il giovane non trovò in Prussia un adeguato sbocco: in seguito alla *patriotic consecration* vissuta per scacciare dalla propria terra l'invasore francese, gli stretti rapporti con i Turnen di Jahn e con l'università lo spinsero verso pericolose idee liberali, anche a causa della presenza di docenti come Wilhelm von Humboldt[136], Fichte, Savigny, Schleiermacher e per un breve periodo lo stesso Niebuhr[137].

Dopo che i suoi ingenui e vigorosi ideali si infransero in Grecia, l'anno trascorso a Palazzo Orsini presso Niebuhr non fece che corroborare l'orientamento liberale della sua educazione, dandogli però forti tinte conservatrici e inquadrandolo allo stesso tempo in un impianto di incondizionato rispetto per la legalità. L'eminente storico lo esortò ad approfondire i classici latini, in particolare Cicerone - una presenza costante nelle opere future -, e i più recenti frutti dell'illuminismo francese e del pensiero politico ed economico anglosassone. Le numerose letture gli schiusero orizzonti che sicuramente non suscitavano l'approvazione dell'apparato governativo prussiano, rendendolo definitivamente inviso alle autorità. Come scrive Harley, dopo i due arresti semplicemente «non c'era libertà per lui in Prussia»[138]. Pur potendo frequentare liberamente i salotti intellettuali di Berlino, ogni spostamento gli era sostanzialmente impedito, poiché soggetto all'approvazione del tribunale di Köpenick[139]. Così trascorse il 1825 accontentandosi di partecipare alla vita

[136] Charles Mack – Henry Lesesne (a cura di), *Francis Lieber and the culture of the mind*, University of South Carolina Press, Columbia 2001 ; W. von Humboldt, *Saggio sui Limiti dell'azione dello stato*, Paravia, Torino 1929.
[137] B. Brown, *American conservatives: the political thought of F. Lieber and J. W. Burgess*, AMS Press, New York 1967, pp. 15-16.
[138] Lewis Reifsneider Harley, *Francis Lieber: his life and political philosophy*, Columbia University Press, New York 1899, p. 44.
[139] Ibidem.

culturale e ideologica della capitale, e poté frequenre assiduamente il salotto di Henrietta Herz, in cui ritrovò Wilhelm Von Humboldt.

Questo bagno di cultura liberale, che alimentava l'irrequieto temperamento del giovane, non trovò nessun riscontro nella società prussiana di inizio secolo, in balia della politica reazionaria di Metternich e di Federico Guglielmo II[140]. In breve l'azione congiunta della sua indole e della sua formazione lo aveva reso incompatibile con la terra natia. È esattamente questa l'idea espressa in una lettera di raccomandazione di Niebuhr di poco antecedente alla partenza. Senza soffermarsi sui trascorsi del giovane, questi precisava che «le sue possibilità di mantenersi autonomamente sono state distrutte [dalle persecuzioni], e gli è stata negata due volte l'opportunità di formarsi ad una professione»[141].

Se queste osservazioni danno un'idea del movente della partenza, non offrono però indizi riguardo alla scelta della Gran Bretagna come prima destinazione. Tuttavia un'altra annotazione del sempre presente Niebuhr offre un'illuminante traccia a questo proposito. Della nazione inglese lo storico affermava che «è l'unica, tra quelle europee, ad aver agito diversamente; e la libertà del Nord America riposa su questo grande dono dalla vecchia Inghilterra molto più che sulla forma rappresentativa del suo governo o su qualsiasi altra cosa. Noi [la Prussia] siamo sommersi dalla *burocrazia*; qualsiasi *public spirit* è soffocato. E allora quale utilità ha un'assemblea rappresentativa e di dibattito, come quella francese, se tutto il resto è fondato sul principio di questa *burocrazia* accentrata?»[142].

Naturale, quindi, che la meta della fuga di Lieber fosse quella nazione «che aveva agito diversamente», la patria della Magna Charta e delle libertà civili. Malgrado gli sforzi per integrarsi e conquistare una posizione rispettabile nella capitale inglese, tuttavia, Lieber non visse un periodo felice: questo *strato geologico* della sua vita, come lo definirà più tardi in una serie di lettere al giudice Thayer, fu «il periodo più duro della mia vita», trascorso a lavorare «come un mulo dell'esercito»[143]. Si badi bene, non si tratta in questo caso di un sogno infranto, come nel caso della spedizione ellenica. Si può piuttosto ipotizzare che, assaporata una nuova vita, esente dalle interferenze delle autorità e potendo

[140] Cfr. Ad esempio Hermann J. Rupieper, *The United States and Germany in time of Francis Lieber*, in C. Mack - H. Lesesne, *op. cit*., p. 149 e segg.
[141] T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber*, Cambridge University Press, 1882, p. 63.
[142] F. Lieber, *Reminiscences of an intercourse with Niebuhr*, in *Miscellaneous writings*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1881, I, p. 82.
[143] T. S. Perry, *op. cit*., pp. 377-378.

godere di una piena libertà di iniziativa, l'ambizioso giovane semplicemente non fosse pienamente soddisfatto. Dal suo diario in effetti si può percepire un certo disagio, verosimilmente dovuto al mancato inserimento nella vita londinese[144]. Ancora una volta la difficoltà di integrazione è attestata da Niebuhr, nella lettera che scrisse al pupillo mentre questi viaggiava alla volta di New York: «Approvo la tua decisione di andare in America così fortemente che se mi avessi interrogato prima ti avrei assolutamente spronato ad andare; poiché c'è poca felicità in Gran Bretagna per colui che non sta nel centro dell'attività più febbrile. Gli stati del New England nei quali vivi sono degni del loro nome, che sarebbe invece improprio a sud del Potomac. Essi sono come la Gran Bretagna, ma senza nessuna aristocrazia e senza nessuna tradizione; attiva ed occupata solo nel mondo materiale, e quindi priva di splendide illusioni e dell'ipocrisia politica inglesi»[145].

Comprendiamo dunque quanto fu provvidenziale l'opportunità di trasferirsi a Boston. Sebbene non fosse una decisione leggera, Lieber non esitò ad abbandonare l'Europa con la prospettiva di una posizione più stabile e un ruolo attivo nella società. Sin dalla partenza fu certo che la separazione sarebbe stata definitiva: «È del tutto naturale essere tristi quando il presentimento è di una separazione permanente. [...] Perché non dovrei ammettere che ho provato la più profonda angoscia quando ho ricevuto le vostre lettere di addio, e l'immagine della mia separazione da voi, dalla Germania, dall'Europa mi è diventata netta? [L'America] mi sarà più congeniale dell'Europa e delle sue logore istituzioni; dovrei percepire che mi trovo in una terra di progresso, dove la civiltà sta costruendo la propria casa, mentre in Europa possiamo a stento dire se c'è un progresso o un regresso»[146]. La Prussia non era più un'opzione che poteva essere presa in considerazione, poiché non offriva agli uomini le condizioni per perseguire i propri fini, vale a dire «sviluppare le nostre anime e tutto ciò che è nobile ed elevato in noi»[147].

La decisione era senza dubbio frutto dell'opportunità del momento e dell'urgenza di cambiare orizzonti. Non era priva altresì di una vena di eroismo romantico, di gusto per l'ignoto e per l'avventura; non per questo era una scelta meno risoluta. Durante il viaggio il giovane emigrante si premurò di rassicurare la

[144] Ivi, p. 64-68.
[145] F. Lieber, *Reminiscences of Niebuhr*, cit., p. 70.
[146] T. S. Perry, *op. cit*., p 70.
[147] Ivi, p. 69. Cfr. la definizione che offre W. Von Humboldt nel *Saggio sui limiti dello stato*, cit., p. 7: «Il vero fine dell'uomo, assegnatogli dalla ragione suprema, è lo sviluppo più ampio e compiuto di tutte le sue attività».

sua famiglia quanto alle sue aspettative, in una lettera che vale la pena citare per esteso:

> Cercherò di spiegare in poche parole le mie attese riguardo all'America. So bene che non sarà un paradiso. Sono convinto che i costumi e l'influenza del Medio Evo siano fondamentali per lo sviluppo della razza a quel tempo, ma ora stanno sorgendo nuove e più grandi idee, ma l'Europa è troppo pietrificata e fossilizzata per accettarle e adottarle. [...] Queste nuove idee troveranno il loro terreno in America, e molte hanno già piantato radici. Non è mai esistito, per quel che ne so, un governo così interamente strutturato per il bene delle persone. Mai come nella loro civiltà si sono mostrate, nella storia del mondo, la saggezza e l'umanità. Ogni nuova colonia è stata accettata nell'Unione non appena ha raggiunto il numero necessario di cittadini, e ha goduto da allora degli stessi diritti delle altre. Ciò dimostra che essi sono privi di invidia e tirannia, e che sono governati da leggi giuste. Non conosco nessun popolo che faccia così prova di amore per ciò che è nobile. Nessuna nazione ha mai fatto dei progressi così rapidi.
>
> Mio padre pensa che io scriva di questo paese con uno slancio troppo poetico. Può darsi che abbia ragione, ma parto senza alcun pregiudizio. Ho passato del tempo a studiare la storia e la statistica del Paese, e presto dovrei essere in grado di giudicare di persona. Mio padre scrive anche che «le repubbliche generano *party spirit*»; ma le monarchie ne sono forse prive? La mia esperienza non è una prova sufficiente del fatto che i partiti esistono anche sotto un Re? Ma non discuterò che cosa sia preferibile. Per un popolo ed un'epoca particolari una forma di governo può essere più adeguata di un'altra, ma a mio avviso una repubblica è superiore a tutte...[148]

È in questa repubblica ideale che Lieber sperava di ormeggiare, dal lato opposto dell'oceano. È senz'altro legittimo chiedersi, a questo punto, se una simile fiducia riposasse su solide basi o se fosse piuttosto un'ingenua infatuazione per un paese che la lontananza rendeva attraente.

In pieno spirito sistematico teutonico - lo stesso che cercherà a più riprese di innestare nell'ordinamento accademico americano[149] - Lieber studiò in modo approfondito, come ci dice, la storia e la statistica degli Stati Uniti. A Roma,

---

[148] T. S. Perry, *op. cit*., pp. 70-71.
[149] Chester Squire Phinney, *Francis Lieber's influence on american thought and some of his unpublished letters*, International Printing Co., Philadelphia 1918, p. 61.

approfittando della ricca biblioteca di Niebuhr, era venuto a contatto, soprattutto per il tramite del pensiero dei Lumi, con i padri fondatori e con la rivoluzione del 1776, culminata con la Dichiarazione d'indipendenza; ed è noto con quanta fiducia e ottimismo essi guardassero alla nazione da poco nata. Significativamente, però, l'unica personalità americana cui faceva esplicitamente riferimento era Alexander Hamilton, che lo storico aveva descritto come «una tra le menti più potenti dei tempi moderni»[150]. In sostanza, è legittimo supporre che Lieber possedesse una buona conoscenza degli Stati Uniti, anche se una conoscenza di tipo prettamente accademico; ma la sicurezza non gli faceva difetto, ed era certo di poter colmare ogni lacuna con l'esperienza sul campo.

Torniamo quindi al momento del suo arrivo. Dopo lo sbarco a New York e la breve traversata in battello fino a Boston, Lieber trascorse due settimane di intensa vita culturale nella capitale del Massachussets. Durante questo breve periodo strinse rapporti con alcune illustri personalità del mondo politico e culturale nazionale, che aveva proprio in Boston uno dei centri nevralgici. Lieber si ritrovò in un bagno di ideologie che non doveva differire molto da quello niebuhriano: nettamente conservatori, i bostoniani nutrivano un certo disprezzo per la democrazia nascente, e preferivano riferirsi agli eroi della guerra d'indipendenza[151]. In quest'ottica si comprende meglio il richiamo a Hamilton, figura di riferimento nell'ambiente neo-federalista della città[152].

Nella prima lettera dal suo arrivo, datata luglio 1827, Lieber offrì a Matilda un quadro delle prime sensazioni. L'impatto con la nazione americana fu positivo oltre ogni legittima speranza, ben diversamente da quanto era avvenuto a Londra: «Alle otto della sera sono giunto a Boston, che mi ha immediatamente fatto un'ottima impressione. Ovunque ci sono segni di grande prosperità. [...] Ah, se le persone fossero luminose ed allegre come il paese in cui vivono, che terra felice sarebbe! [...] tutti sono stati premurosi e cordiali con me. Ho conosciuto numerose persone di cultura, e non sono rare le donne dotate di una cultura fuori dal

---

[150] F. Lieber, *Reminiscences of Niebuhr*, cit., p. 128.

[151] Durante la presidenza di J. Quincy Adams si era sviluppato il secondo sistema bipartitico, che divenne pienamente maturo con le elezioni del 1829 e il trionfo del democratico Jackson. I partiti erano ormai una macchina per «produrre voti» facendo leva sull'irrazionalità e sull'emotività del cittadino. Come osserva M. A. Jones, il loro effetto fu presto tangibile: l'affluenza alle elezioni del 1824 fu del 26,5%, mentre quattro anni dopo raddoppiò (56,3%), e in seguito sarebbe aumentata ancora. M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America – Dalle prime colonie ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2007, p. 124.

[152] Boston era la città dell'ultima schiera di federalisti «rich and well born», e di lì a poco sarebbe stata una roccaforte dell'opposizione al Presidente Jackson. Cfr. Umberto Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, Donzelli, Roma 2005, pp.64 e segg.

comune. [...] In una parola, la mia accoglienza non avrebbe potuto essere più favorevole»[153].

Il giovane emigrato si rese presto conto che il suo coraggio era stato premiato: se in Prussia la burocrazia soffocava il cittadino e in Europa non si riusciva a capire se si fosse di fronte a un progresso o a un regresso, in America si viveva fianco a fianco con la *real living history*, ed esisteva - ecco quali erano le speranze e le ambizioni di Lieber - la possibilità di essere parte attiva del suo svolgimento[154]. È probabilmente tale immersione improvvisa in una nuova, inusitata libertà che spinse il giovane a proporre, durante i festeggiamenti ufficiali per il 4 luglio, un vago ma entusiastico brindisi al motto di «libertà per tutto il mondo civilizzato!»[155].

2. Libertà anglicana e libertà gallicana: genesi della distinzione.

Se la svolta biografica avvenne con l'attraversamento dell'Atlantico, un perno cruciale dal punto di vista intellettuale è da collocare circa venti anni dopo. Volendo indicare una data simbolica, si potrebbe addirittura azzardare il 7 giugno 1849: a ridosso dei moti rivoluzionari che sconvolsero l'Europa - e che egli poté osservare direttamente richiedendo un anno di sospensione al Columbia College - Lieber diede alle stampe il breve testo *On anglican and gallican liberty*[156], che merita senza dubbio il titolo di «piccolo classico» del pensiero politico[157]. A quest'epoca era ormai un rispettato docente nel South Carolina che aveva trascorso un quarto di secolo in Europa e un altro nel Nuovo Mondo. Malgrado il dispiacere per la permanenza nel profondo sud, si sentiva ormai un cittadino americano a tutti gli effetti. Con il tempo maturò una precisa convinzione, che era in buona sostanza la trasposizione teorica del suo passato biografico - o, se si volesse vedere della malizia nel testo che andiamo a trattare, una giustificazione *ex post facto* della sua partenza[158]. Dopo aver vissuto sulla propria pelle sia gli effetti dell'accentramento mitteleuropeo sia l'opposto modello americano, e dopo

[153] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 72.
[154] Ivi, p. 75.
[155] Ibidem.
[156] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, in *Miscellaneous writings*, II, p. 371.
[157] Secondo la definizione che ne dà M. Salvadori, *L'Europa degli americani - Dai padri fondatori a Roosevelt*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 208.
[158] A tal punto da parlare con disinvoltura della *nostra costituzione federale*, in F. Lieber, *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1838, II, p. 345; e tanto da non esitare a definirsi un «eretico della patria», in C. S. Phinney, *op. cit.*, p. 61.

essere stato testimone diretto dei moti che scossero l'Europa nel 1848, reputò necessario fornire un'interpretazione ponderata e coerente del passato, nonché individuare in esso un'intelaiatura capace di orientare l'ordito futuro.

Anche se l'occasione del testo fu il 1848, la distinzione tra *anglican* e *gallican* riprende un'idea già presente nel passo citato di Niebuhr: si tratta dell'opposizione di due concezioni della società e del governo radicalmente diverse, la prima delle quali affonda le sue radici nella storia dell'Inghilterra e diffonde i suoi benefici effetti, in tempi più recenti, anche ai giovani Stati Uniti, mentre la seconda, accentratrice e burocratica, trova il modello perfetto nella Francia, ma è fortemente radicata anche in Prussia, con grande rammarico di Lieber[159]. La genesi di questo paradigma, dunque, copre un arco di tempo di 26 anni, in cui lo spunto iniziale si sedimenta e si chiarifica alla luce dei fatti. Proprio per questa ragione è opportuno, prima di entrare nel vivo del tema, ripercorrerne le tappe salienti.

Dopo una prima occorrenza nel passo citato di Niebuhr, che come abbiamo visto risale al 1823, Francis allude nuovamente alla differenza tra un modello europeo ed un modello anglosassone nel testo dedicato alla riforma del Girard College, datato 1834. Nel primo capoverso, a guisa di premessa, egli specifica che «In un paese come il nostro, in cui il governo, conformemente alle istituzioni, non può distribuire i soldi delle persone per supportare la scienza in modo così copioso come sono in grado di fare i governi forti di alcune grandi nazioni europee, [...] una parte della popolazione può crescere impreparata ad adempiere i doveri sacri di una piena e intera cittadinanza»[160]. Sebbene siano assenti i termini specifici *anglican* e *gallican*, l'idea di un divario tra l'Europa e il Nuovo Mondo è già fissata. È sufficiente attendere un anno per vedere l'evoluzione naturale di questa opposizione. Nel discorso di insediamento all'università del South Carolina il neo-docente pronuncia le seguenti parole:

[159] Nel pensiero di Niebuhr questa dicotomia trova un parallelo, vago ma profetico per il pensiero del suo allievo, nelle opposte costituzioni e istituzioni di Sparta e Atene: «I filosofi antichi elogiavano la costituzione aristocratica di Sparta; ma preferisco davvero dieci volte la licenza ateniese, imperfetta com'era, all'ordinamento spartano. Che cosa ha prodotto o compiuto, a parte qualche nobile esempio di devozione? Sono nobili, senza dubbio. Ma se un Paese non produce altro che questa prontezza a sacrificare se stessi, sembra qualcosa di molto negativo. [...] La difficoltà è escogitare dei sistemi in cui ad ogni parte si assegna la propria sfera». *Reminiscences of Niebuhr*, cit., p. 98.

[160] F. Lieber, *Introduction to a report on an organization proposed for Girard College for orphans*, Philadelphia 1834, in *Miscellaneous writings*, II, p. 497.

> Anche i principî più universali seguono [...] uno sviluppo differente a seconda delle nazioni e dei periodi. Come le semplici verità del vangelo sono state e sono incarnate in chiese differenti e differenti sistemi teologici in Grecia, Italia, Germania, Inghilterra, Francia e presso di noi, anche l'inestinguibile desiderio di libertà è esistito ovunque sia stato l'animo umano; tuttavia la libertà britannica differisce, e dovrà differire per sempre, dalla nostra; ed entrambe saranno differenti dalla libertà francese, ove essa sia stabilmente garantita. Allo stesso modo la libertà moderna (*liberty*) è differente, e non potrebbe non esserlo, dalla libertà del Medioevo (*freedom*) e dall'indipendenza antica[161].

Questa terza occorrenza è cruciale per una duplice ragione. In primo luogo, perché non distingue più un vago modello europeo da un altrettanto generico modello americano, ma tra due visioni espressamente francese ed inglese, a cui si aggiunge una variante statunitense. In secondo luogo, perché la differenza viene ricondotta esplicitamente al tema della libertà, e non più ad un approssimativo *modus operandi* del governo. In questo modo il minore o maggiore accentramento cui fa riferimento il testo diviene soltanto una delle forme che l'idea di libertà può assumere una volta immersa nella realtà. La ragione di questa inversione è evidente, e funzionale al primato assoluto della libertà su qualsiasi altro principio regolatore.

Nel fondamentale testo *Political ethics*, che vide la luce nel 1838, la libertà gallicana ha una funzione prettamente negativa, dato che costituisce l'incarnazione di tutto ciò che un governo deve evitare per mirare realmente alla libertà e alla giustizia. In particolare qui si mette in risalto la mancanza di tradizione politica democratica nel popolo francese, di contro all'*abitudine alla legge* e alla *venerazione per la legge* da secoli radicate nel popolo anglosassone[162]. È una notevole evoluzione della contrapposizione, poiché nel secondo libro, cap. XIII, la *polity* inglese viene definita *amarchica*, in opposizione all'autarchia francese:

> Chiamo autarchia quello stato in cui il potere pubblico, unico e intero, incontrollato ed eccessivo, riposa in un luogo preciso; che sia nelle mani di un monarca, del popolo o di un'aristocrazia non ha importanza per la nostra

[161] F. Lieber, *Inaugural address in Columbia*, 1835, in *Miscellaneous Writings*, I, p. 187.
[162] F. Lieber, *Political ethics*, I, pp. 314 e 440; II, pp. 262, 339 e 415.

> suddivisione. [...] L'amarchia è quella forma di governo (*polity*) che costituisce un organismo, una forma di vita organica, se mi è concesso dire così, nella quale migliaia di parti differenti esercitano azioni indipendenti, e tuttavia sono unite, grazie alla struttura dell'organismo, in un tutto, in un sistema vivente[163].

A conclusione del passo Lieber menzionava la *peculiar Anglican hamarchy*, ed è la prima occasione in cui compare questo termine. Nel 1847, ad appena un anno dalla pubblicazione di *On Anglican and Gallican liberty*, la struttura della distinzione era ancora più chiara. In una lettera indirizzata a George S. Hillard, pubblicista e uomo politico vicino a Sumner, Lieber, discutendo di temi religiosi, scriveva:

> Vedo chiaramente che [senza la Riforma] il mondo non avrebbe avuto, a mio avviso, il suo più grande bene terreno: intendo dire la libertà anglicana, quell'intero corpo di principî essenziali di libertà civile, governo rappresentativo, due camere, una legge parlamentare, giuria, ministri responsabili, libertà di stampa, tassazione che dipende dalla camera bassa; molti dei frutti più maturi della *common law*, città, circoscrizioni e altre fondamentali assemblee, e ciò che nella *Political* e*thics* ho chiamato *homocracy*[164].

Rispetto ai precedenti passaggi qui si aggiungono due elementi fondamentali: il primo è la derivazione religiosa del termine *Anglican*; il secondo, che anticipa in tutto e per tutto il tema centrale del successivo *On civil liberty*, è l'elenco di ciò che costituisce parte integrante di questo tipo di libertà, ossia l'insieme di istituzioni e prassi politiche atte a garantire la libertà civile[165]. La distinzione è quindi giunta a piena maturazione, e si tratta solo di darle una struttura conseguente adatta alla pubblicazione.

Siamo ormai giunti al 1849 e al testo fondamentale, appunto *On Anglican and Gallican liberty*. Prima di analizzare sistematicamente gli elementi costitutivi

---

[163] Ivi, I, pp. 352-353.

[164] T. S. Perry, *op. cit*., p. 207. In *On civil liberty and self-government*, p. 49, ripropone un simile elenco di ciò che costituisce la libertà anglicana. L'idea di peculiari caratteri anglicani affonda le radici con tutta probabilità nelle *saxon liberties*, che nel mito del popolo sassone rappresentavano gli albori del *trial by jury* e dell'autogoverno. Per un panorama degli autori vicini a questa tradizione storiografica, cfr. Federico Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 27-28 e p. 36, n. 8.

[165] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., capp. V-XXIV.

dell'una e dell'altra, Lieber premette una definizione della libertà che, seppur sommaria, è necessaria per chiarire a cosa si riferisce ciò che è anglicano e ciò che è gallicano. Anticipando ciò che sarà oggetto di discussioni successive, possiamo notare che la libertà viene definita come assenza di restrizioni all'azione, e in ambito politico-civile corrisponde alla «protezione della libera azione di ogni individuo contro l'interferenza individuale di altri individui e contro la società presa collettivamente, cioè il potere pubblico»[166].

Sebbene tale definizione sia universale, essa resta puramente teorica; anzi, può essere universale proprio a condizione di rimanere astratta: in epoche e luoghi diversi l'uomo può considerare fondamentali diverse idee di libertà, o dare il nome di libertà a principî differenti; è soltanto in questo senso che le distinzioni - ad esempio quella canonica tra libertà degli antichi e dei moderni - possono acquisire un qualche valore. «Poiché l'idea stessa di umanità include alcune idee comuni agli uomini di tutte le epoche [...] e altre che differiscono secondo la concezione stessa dell'uomo che può prevalere in differenti periodi, esaminando il vasto tema della libertà civile dovremmo riscontrare che esistono alcuni principî permanenti [...], ma che, d'altra parte, è sensato parlare di libertà antica, medievale o moderna; oppure di libertà greca e romana, anglicana e gallicana, pagana e cristiana, americana ed inglese»[167].

In termini più accurati, dunque, possiamo affermare che con il termine libertà «indichiamo determinate misure e istituzioni che assicurano il godimento di ciò che costituisce la libertà come la intendono gli uomini di ogni epoca»[168]. Ecco che ci avviciniamo al problema: introducendo la nozione di *istituzioni*, Lieber lega la libertà ad un insieme di elementi politici e civili: è in questo modo che introduce uno dei concetti fondamentali, la *civil liberty*, cioè la libertà del cittadino in seno a una comunità politicamente organizzata, o, secondo la sua stessa definizione, «l'idea di libertà in connessione con la politica»[169]. La libertà «consiste, dunque, per come la intendono le nazioni libere moderne e secondo lo standard attuale del grado di civilizzazione politica», in una serie di garanzie e provvedimenti atti a proteggere il cittadino; ad esempio i diritti fondamentali, una determinata struttura di governo, un preciso ruolo dell'opinione pubblica, la protezione

[166] F. Lieber, *On Anglican and Gallican liberty*, cit., p. 371.
[167] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 40.
[168] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, cit., p. 372.
[169] F. Lieber, O*n civil liberty*, cit., p. 41.

dell'opposizione politica, la pubblicità dell'amministrazione[170]. Senza addentrarci nell'elenco di ciò che sarà oggetto specifico di un altro capitolo, possiamo concludere che la *civil liberty* è la risultante di numerosi fattori dei quali «molti sono originati, e quasi tutti si sono sviluppati, in Gran Bretagna. Non sono limitati a quel paese, ma in nessun modo si sono sviluppati in grado così alto come in Inghilterra e in America»[171].

Da qui alla distinzione anglicano/gallicano il passo è breve: il grande numero di condizioni richieste dalla *civil liberty* e le contingenze storiche e locali hanno impedito a molte nazioni di tenere il passo dei due paesi pionieri. Diretta conseguenza di questa inevitabile disparità è il fatto che «nella sfera della libertà politica, come in tutte le sfere di azioni non soggette a regole, sorgono differenti scuole [...]. Così, nell'ambito della libertà politica abbiamo una scuola anglicana ed una scuola gallicana»[172].

3. Libertà anglicana e libertà gallicana: nel vivo della questione.

Una volta posti i termini, non rimane che definirli, partendo dal fatto che il binomio viene a sovrapporsi completamente a quello amarchia/autarchia esaminato nel testo del 1838. La cifra della libertà anglicana è duplice: da un lato «tende decisamente a rafforzare l'indipendenza individuale, e ciò per mezzo di un sentimento di fiducia in sé»[173]; dall'altro è un'attitudine di rispetto reverenziale per ogni forma istituzionale, intesa sia come meccanismo di governo sia come luogo di formazione del cittadino. «La massima indipendenza compatibile con la sicurezza e con un complesso sistema di garanzie nazionali della libertà è il grande fine della libertà anglicana, e la fiducia in sé è la fonte primaria da cui essa trae la sua forza»[174]. Il che significa che la libertà del modello anglicano è sostanzialmente una limitazione del potere pubblico, al motto di «giù le mani!»[175]. Fermo restando, tuttavia, che ciò che deve essere limitato è solo la sfera d'azione del governo, e non il suo potere all'interno di questa: negli ambiti in cui le è

[170] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, cit., I, p. 373.
[171] Ivi, p. 375.
[172] Ivi, p. 377. Lieber precisa immediatamente che la scelta del termine *anglican* è dovuta unicamente all'assenza di un termine migliore, e non ha una connotazione religiosa. Stando a ciò la connessione tra *anglican* e la Riforma, che si trova in una sola occasione, sia solamente accidentale: semplicemente secondo Lieber il termine *anglican* è adatto a «designare le caratteristiche peculiari della razza anglosassone in Europa, qui e altrove nel mondo».
[173] Ibidem.
[174] Ibidem.
[175] Ivi, p. 378. Cfr. anche *On civil liberty*, pp. 53-55.

concesso intervenire, l'autorità deve godere di tutto il potere necessario a operare, pena la disgregazione della nazione[176].

Se la libertà prende avvio dalla fiducia in sé, la *self-reliance*, è logico che consista in una garanzia dei diritti piuttosto che nella partecipazione attiva alla vita politica della comunità: Lieber fa propria la distinzione tra libertà degli antichi e dei moderni, che si può semplificare qui come libertà *nel* governo e libertà *dal* governo: «La partecipazione diretta al governo è richiesta soprattutto come garanzia e sicurezza dei diritti»[177].

Altre due peculiarità della concezione anglicana sono prima di tutto il suo realismo, che permette al dibattito politico di non scadere nelle vane astrazioni, di restare nell'alveo della scienza politica senza sconfinare nella filosofia politica - che pretende, a detta di Lieber, di ricondurre ogni posizione e ogni contraddizione a un unico principio[178]. In seconda battuta la produzione di una grande varietà, effetto logico di un'altrettanto grande libertà. In base all'assunto dell'eterogeneità non solo dei fini, ma anche dei mezzi, la libera azione dell'individuo porta a una ramificazione pressoché infinita delle attività e delle opinioni, cioè dei cittadini. La naturale ineguaglianza degli uomini costituisce uno dei capisaldi della teoria di Lieber: in modo diametralmente opposto a Rousseau[179], il nostro autore ritiene che «la diversità sia la regola di ogni vita organica», e che dunque la ricerca

---

[176] Emerge qui un'altra linea di analisi, quella dell'orientamento politico di Lieber: egli si inserisce nei federalisti bostoniani, e in generale predilige la prospettiva federale a quella nazionale; questo induce a pensare che, precisando che le autorità necessitano di potere per adempiere il loro dovere, Lieber accolga la teoria hamiltoniana degli *implied powers*. Cfr. ad esempio *Political ethics*, cit., II, p. 147.

[177] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, cit., I, p. 379.

[178] «I governi non sono fatti a tavolino; puoi proclamare una repubblica, puoi scrivere una costituzione su una pergamenta, ma *funziona*? *È una cosa vivente*? La Francia fu mai una repubblica, a discapito delle numerose costituzioni in cui si proclamava tale? Essa rimase un governo concentrato, e solo ora sta lentamente cambiando». *Political ethics*, p. 316. Sullo stesso tema cfr. *On anglican and gallican liberty*, p. 382: «il fatto più notevole nella storia, per quanto riguarda l'accentramento, è probabilmente l'ultima rivoluzione francese (del 1847): una minoranza di una singola città muta la monarchia in repubblica; la repubblica viene telegrafata nelle province e la Francia è una repubblica, senza alcun tentativo di resistenza, nessuna dimostrazione di appoggio del vecchio governo, nessun conflitto. Se tutta la Francia era così veramente pronta per la repubblica (mentre sappiamo che non è così) che il semplice sussurrarne il nome è stato sufficiente, il governo precedente sarebbe dovuto cadere già molto tempo addietro». E l'apatia è uguale anche nel passaggio inverso: cfr. W. Channing, *Remarks on the character of Napoleon Bonaparte, occasioned by the publication of Scott's Life of Napoleon*, Hopkins & sons, New York 1831., p. 20: « [Con Napoleone] vediamo la Francia, ora intimorita ora abbagliata, cedere - con atti pubblici e deliberati, e senza una battaglia né un accenno di opposizione - le sue libertà, i suoi diritti, i suoi interessi e il suo potere ad un padrone assoluto».

[179] Rousseau viene criticato a più riprese nei testi; in merito al problema dell'eguaglianza, cfr. *On civil liberty*, p. 283n. Lieber fa proprio, del pensiero dei Lumi, il filone opposto a Rousseau; ad esempio quello di Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Système de la nature* [1770], Paris, coda 2008, p. 82: «La diversità che si trova tra gli individui della specie umana pone tra loro delle ineguaglianze, e proprio queste rappresentano il sostegno della società».

artificiosa dell'eguaglianza porti soltanto a una sterile e innaturale monotonia[180]. Senza che vi sia citato esplicitamente, nel testo Lieber segue il cammino tracciato da Humboldt: «Autonomia, energia individuale e differenza costituiscono quella originalità a cui deve tendere l'uomo, dalla quale dipende ogni sua grandezza e che dev'essere tenuta presente da chi vuole operare sugli uomini»[181].

Un'obiezione sorge spontanea: una simile libertà non rischia forse di portare il cittadino a un individualismo eccessivo, a un egoismo che a lungo termine è in grado di minare le basi stesse della società civile? La *self-reliance*, fondamentale spinta al progresso, se priva di adeguate limitazioni può ribaltarsi e diventare il maggiore apripista verso l'assolutismo[182]. Secondo Lieber, che ha ben presente questa pericolosa eventualità, non si deve cadere nel disfattismo: «Ogni grande principio o movimento del genere umano», ci assicura, «ha il suo peculiare fanatismo, caricatura o pericolosa stravaganza. [...] L'individualismo anglicano, se portato oltre la sua corretta misura, conduce all'isolamento e a uno spietato egoismo. Questo eccesso di individualismo anglicano è, come l'hanno chiamato alcuni, l'utilitarismo»[183]. Dopo che si sia individuato il male, escogitare un rimedio non è certo un ostacolo insormontabile. Lieber non ignora le osservazioni di Tocqueville sullo stesso argomento: ancora una volta è compito delle istituzioni valorizzare i sentimenti civili, prima che politici, del cittadino; il *self-government* serve innnanzitutto a strappare il singolo alla vita privata, costringendolo a considerare interessi condivisi[184]. Di qui l'importanza di questa fondamentale istituzione, originaria della Federazione dei Paesi Bassi; grazie all'Inghilterra, che ha saputo applicarla con metodo, e agli Stati Uniti, che hanno saputo realizzarla su vasta scala, essa è diventata costitutiva della stirpe anglicana[185].

---

[180] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, cit., I, p. 380. Cfr anche *The stranger in America or letters to a gentleman in Germany: comprising sketches of the manners, society and national peculiarities of the United States*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1835, p. 62.

[181] W. Von Humboldt, *op. cit.*, p. 8. La stessa idea è ripetuta in diversi passi del testo. Questo assunto porta Humboldt a propendere per uno stato minimo che si limiti a garantire la sicurezza dei cittadini e la loro massima possibilità di differenziarsi; presso Lieber le conseguenze, come vedremo, saranno differenti.

[182]In *History and political science, necessary studies in free countries*, il discorso inaugurale presso il Columbia College nel 1858, Lieber descrive questo rischio. Il testo è contenuto in *Miscellaneous writings*, I. Cfr. p. 340. Su questo importante tema, cfr. anche A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, BUR, 2010, II, 4. Senza dubbio Lieber conosceva approfonditamente il punto di vista di de Tocqueville, data anche la sua ventennale corrispondenza con il francese.

[183] Ivi, p. 379.

[184] Cfr. A. De Tocqueville,*op. cit.*, pp. 519 e 521-522.

[185] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 21.

Oltre all'autogoverno, il patriottismo, il *public spirit* e, più di ogni altra cosa, l'associazionismo, di cui la stirpe anglicana ha sempre fatto un uso intenso, sono i pilastri di una società sana e durevole: «Nessun popolo del passato o del presente ha mai usufruito del diritto di associazione, anche ove esso era pienamente riconosciuto, in modo così vigoroso, e talvolta enorme, [...] come gli inglesi e gli americani»[186]. Questo perché «la libertà anglicana fa sì che il popolo si affidi a se stesso, e non al potere pubblico. [I cittadini] percepiscono, di conseguenza, che dovrebbero aiutarsi l'un l'altro e dipendere dalla loro unità d'azione, senza aspettare l'aiuto del governo ad ogni passo»[187].

Il modello gallicano è quanto di più diverso si possa immaginare: è caratterizzato da uno spirito ostile alle istituzioni e tendente all'accentramento, sia a livello territoriale sia a livello di competenze. Storicamente questa *absorbing centralization* venne inaugurata da Luigi XIV, proseguita dalla Rivoluzione del 1789 e portata all'estremo da Napoleone, lasciando dietro di sé una nazione priva di ogni istituzione[188]: ogni funzione dello stato cadde sotto il controllo dell'esecutivo; tutti gli altri organismi politici o sociali furono ridotti alla passività, mentre l'assolutismo democratico veniva confuso - deliberatamente o in buona fede - con la libertà[189].

In un breve testo del 1854 Lieber vide proprio in Napoleone l'incarnazione dello spirito gallicano[190]. A più riprese ne sottolineò l'insofferenza per ogni tipo di istituzione, affermando che «era uno spirito perfettamente privo di carattere civico» e che «divenne l'apostolo dell'accentramento soffocante[191], il nemico dichiarato e intransigente del *self-government* in ogni suo dettaglio, del *self-*

---

[186] Ibidem.
[187] Ibidem. Cfr. la parabola narrata da Tocqueville, in U. Coldagelli, *op. cit.*, p. 67: «Un tale concepisce l'idea di una miglioria sociale di qualsiasi tipo, un collegio, un ospedale, una strada; non pensa neanche un momento a rivolgersi alle autorità. Rende pubblico il suo progetto, si offre di eseguirlo, chiama in aiuto altre forze individuali, combatte corpo a corpo contro tutti gli ostacoli».
[188] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit, I, p. 381. Cfr. anche *On Civil liberty*, cit., p. 397.
[189] Ivi, p. 387.
[190] Indicare Napoleone come incarnazione dei lati negativi dell'Europa non è esclusivo di Lieber: oltre al testo di Channing, anche Jefferson scriveva che Bonaparte «nella vita civile era freddo, un usurpatore, assolutamente non un uomo di stato, senza nessuna conoscenza di commercio, economia politica, politica interna; e suppliva con la presuzione e l'arroganza all'ignoranza». Lettera a John Adams del 5 luglio 1814, in T. Jefferson, *Writings*, Library of America, New York 2009, p. 1340.
[191] F. Lieber, *Washington and Napoleon*, edito nel 1854, poi riveduto a più riprese fino al 1864; è contenuto in *Miscellaneous Writings*, I, p. 428. A proposito di questo testo è doveroso precisare che la sua struttura non si discosta molto da quella del testo di Channing, *op. cit*.

development. In una parola nemico di ciò che è istituzionale, cioè della libertà»[192]. «*L'idée napoléonienne* [di governo] significa rigoroso accentramento, che unisce con la massima precisione il potere esecutivo e amministrativo di un vasto paese nelle mani di un unico uomo di spicco - un governo estremamente debole, come la storia ha mostrato»[193].

Il fatto è che l'assenza di apposite istituzioni ostruisce l'accesso dell'individuo alla vita pubblica, dato che lo priva degli strumenti necessari ad agire in prima persona, e lo costringe dunque alla passività. Per questa ragione, secondo una simile concezione la libertà non consiste in un governo a carattere cooperativo - tipicamente, quello *amarchico* descritto in *Political* e*thics*[194]- ma in un governo centrale che, riunendo ogni potere, garantisce coerenza di azione, in radicale opposizione al principio della divisione del potere[195]. La libertà «viene cercata nel governo»[196], il che spinge a dirigere tutti gli sforzi verso *l'organizzazione* a discapito dello *sviluppo*, avvalendosi di un imponente apparato burocratico[197].

L'esempio più illuminante è proprio nella sfera dell'associazionismo. Mentre nei paesi anglosassoni ogni lega si raduna intorno a un obiettivo preciso, e si scioglie non appena raggiunto, «non troviamo a Parigi un solo club che persegua un provvedimento pratico preciso, mentre tutti dissertano sulla migliore *organizzazione*»[198]. Il popolo, passivo, si aspetta che tale organizzazione sia pianificata in seno al governo, e da lì discenda poi sulla società. «Secondo la libertà gallicana, si ritiene che i grandi cambiamenti sociali, e non politici, vengano pianificati dal governo»[199]. La stirpe anglicana preferisce il percorso inverso: «ogni cambiamento politico, secondo la libertà anglicana, è volto a proteggere in modo più efficace i cambiamenti che la società ha già operato», in conformità con l'idea che la politica debba rimanere esclusivamente uno strumento al servizio della comunità e della sua naturale evoluzione[200]: nel testo del 1838 Lieber aveva già scritto che «nell'autarchia la legge è la volontà positiva

---

[192] Ivi, p. 430. Poco prima Napoleone era già stato definito nientemeno che «l'incarnazione dell'autocrazia», p. 425. W. Channing descrive nel dettaglio le misure prese da Napoleone per accentrare il potere nelle sue mani: *op. cit.*, pp. 13-19.
[193] Ivi, p. 435.
[194] F. Lieber, *Political ethics*, book I, cap. XII; Cfr. il venturo cap. IV.
[195] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 151.
[196] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, cit., p. 382.
[197] F. Lieber, *Political ethics*, cit., p. 354. Cfr. Anche A. de Tocqueville, che osserva la leggerezza dell'apparato burocratico e amministrativo americano rispetto alle nazioni europee; *op. cit.*, I, 5.
[198] Ivi, p. 384.
[199] Ibidem.
[200] Ivi, p. 386.

del governo; nell'amarchia essa è molto più verosimilmente l'espressione del *tutto organico* in seguito a innumerevoli rettifiche»[201].

Lieber esprime tutta la sua perplessità di fronte alla rivoluzione francese, in particolare di fronte al termine *fraternité*. Essa è indubbiamente un elemento costitutivo della società, ma non per questo rientra nel diritto o nella libertà[202]. È un principio cristiano che ha a che vedere con la condotta morale e i costumi, e non con le relazioni tra cittadini suscettibili di essere regolate da leggi, cioè quelle che più tardi prenderanno il nome di *jural*[203]. Per questa ragione, se viene «elevato a marchio distintivo di un preciso sistema politico o sociale, sferra un colpo decisivo all'individualismo, e la conseguenza sarà una repubblica spartana» in grado di annullare i valori familiari in nome di fallaci ragioni di stato[204].

A conclusione del testo Lieber propone una valutazione della rivoluzione del 1848 in Francia, concedendo che, nonostante questo pernicioso atteggiamento gallicano, presso il popolo francese «il generoso entusiasmo, congiunto alle timorose reminiscenze dei giorni passati, ha prodotto qualche risultato notevolissimo»[205]. Ma mette anche in guardia da facili speranze, perché la peculiarità dell'entusiasmo è la sua breve vita, che lo rende costitutivamente incapace di lasciare un'eredità concreta e duratura. Lieber assume dunque una prospettiva che coincide con quella di Calhoun, secondo cui «la Francia non era preparata a stabilire alcun governo degno di essere definito repubblica»[206], e questo perché «il vecchio sistema di cose è stato rovesciato molto prima che l'Europa fosse pronta a stabilirne uno nuovo e migliore»[207]. Sappiamo che Lieber conobbe e inizialmente ammirò Calhoun, ma purtroppo non vi è modo di sapere se tale convergenza sia legata ai contatti tra i due.

Anche scrivendo alcune osservazioni sui moti cui stava assistendo in Prussia, in una lettera scritta da Francoforte nell'estate del 1848, Lieber ribadì un'idea simile: «C'è un grande movimento repubblicano nel sud della Germania, che conta anche un centinaio di rappresentanti al parlamento. Ma ho paura - potrei dire so per certo - che intendono per repubblica poco più di quello che ho spesso chiamato assolutismo democratico. [...] Si tratta sempre della repubblica francese,

---

[201] F. Lieber, *Political ethics*, cit., p. 353.
[202] Ivi, p. 380.
[203] Cfr. F. Lieber, *Political ethics*, cit., cap. V.
[204] Ivi, p. 385.
[205] Ivi, p. 386.
[206] M. Salvadori, *Potere e libertà nel mondo moderno - John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 288.
[207] Ivi, p. 287.

che non ho mai avuto l'onore di conoscere nella storia, poiché una situazione in cui non c'è un re non è per questo una repubblica»[208]. Calhoun, dal canto suo, guarda alla Germania con maggior ottimismo; il suo punto di vista è ben individuato da Salvadori, il quale scrive: «Migliori prospettive della Francia gli sembrava offrire la Germania, le cui "antiche istituzioni" potevano fornire i presupposti per creare "se non una repubblica federale come la nostra, un governo costituzionale federale, unito almeno in una *Zollverein*, e in grado di dar vita ad una unione politica più stretta che in passato"»[209].

Per questo il progresso politico in Francia è possibile solo se si riuscirà a sfruttare l'energia dirompente di questo fuoco di paglia per la creazione di solide istituzioni, che, come abbiamo visto, costituiscono il più efficace strumento di stabilità e continuità della società civile[210]. Per i francesi, che si distinguono per la loro avversione alle istituzioni[211] e all'idea del governo della legge, questo sarebbe il primo passo per imboccare il sentiero tracciato dalla stirpe anglicana: «La razza anglicana è decisamente una razza *institution-loving* e *institution-building*», la cui incarnazione è rappresentata dalla personalità di Washington, decisamente contrapposta alla figura autocratica di Napoleone[212]. Due passi di *On Civil Liberty* sintetizzano in modo limpido la profondità delle differenze tra i due modelli:

> Dopo un attento esame, bisogna dire che la libertà gallicana è l'idea dell'eguaglianza fondata su, o operante mediante, il suffragio universale, o, come viene spesso chiamato dai francesi, «la sovranità indivisa del popolo», con un accentramento senza compromessi. [...] Poiché la regola del suffragio universale può, in pratica, significare soltanto il governo della maggioranza, in Francia si ritiene che la libertà consista, come si è detto, nella dittatura della maggioranza[213].

> L'anglicano ricerca *l'unione* nel suo governare generale; il gallicano ricerca *l'unità*. Vuole che il suo governo sia una solida unità. Desidera spogliare ogni autorità, finché possibile, del principio di indipendenza e di *self-government*[214].

---

[208] Cfr. T. S. Perry, *op. cit.*, p. 219.
[209] M. Salvadori, *John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, cit., p. 291.
[210] Ivi, p. 247: e *On civil liberty*, p. 279.
[211] Ivi, p. 385n.
[212] F. Lieber, *On anglican and Gallican liberty*, cit., p. 387.
[213] F: Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 281.
[214] Ivi, pp. 288-289.

Lieber chiude infine il testo con un auspicio e con una valutazione che, alla luce delle precedenti argomentazioni, è più constatazione che giudizio. In *Political ethics* dimostrava ottimismo quanto alla lotta della Francia per la conquista della libertà[215]; ma i fallimenti delle rivoluzioni del 1830 e soprattutto del 1848 lo avevano spinto verso posizioni più scettiche, anche se la sua speranza rimase sempre intatta.

> Dev'essere sembrato al lettore che l'autore di questo testo sia un avvocato e un ammiratore dei principî della libertà anglicana; che ritenga che i francesi stanno scambiando l'assolutismo democratico per la libertà democratica; [...] ma che queste siano o meno le opinioni dello scrittore è irrilevante. La verità rimane la stessa, cioè che la differenza che è stata evidenziata tra due modi della libertà esiste; che essi sono ampiamente divergenti, e che è doveroso per ogni sincero amico della libertà riflettere coscienziosamente sul tema e giungere a risposte chiare; specialmente in Europa, dove la libertà è ad uno stadio embrionale, ed è certamente esposta a gravi pericoli nella tenera età dell'infanzia. Mentre la contiguità geografica con la Francia porta spesso ad adottare misure e concezioni tipiche di questo paese, anche se non esiste nessuna ragione stringente per farlo[216].

4. Altre declinazioni nazionali della libertà.

Nel passo appena citato si allude a una «contiguità geografica con la Francia» che reca pericolo alle nazioni circostanti. Il riferimento è tutt'altro che casuale, dato che in molteplici occasioni e in diversi testi Lieber accenna a una specifica «libertà germanica» o «libertà teutonica», aggiungendo occasionalmente una non meglio precisata «libertà prussiana», che rivelano così una concreta preoccupazione per le relazioni della sua Prussia con la Francia. Spesso tuttavia Lieber non chiarisce precisamente i rapporti tra queste diverse declinazioni della libertà rispetto al quadro di riferimento della dicotomia anglicano / gallicano.

A rigor di logica la Germania dovrebbe essere inclusa senza possibilità di appello nei paesi di tipo gallicano; se così non fosse, potremmo chiederci, quale ragione avrebbe avuto il giovane Francis di fuggire dalla Prussia? Tuttavia la questione merita di essere approfondita, data la sua ambiguità, onde evitare

[215] F. Lieber, *Political ethics*, cit,. II, p. 357.
[216] F. Lieber, *On anglican and gallican liberty*, cit., p. 387.

confusioni. A una prima analisi appare chiara la distinzione tra la libertà *prussiana* e quella *germanica*, che andrebbero accostate rispettivamente al modello anglicano e a quello gallicano. Una nota di *Political ethics* avvicina esplicitamente, a proposito dell'accentramento del governo, la Francia e la Germania, che in questo modo vanno a formare una sorta di blocco continentale opposto all'impostazione anglicana[217]. Al contrario, la libertà *prussiana* presenta elementi di quella anglicana, come è evidente da un aneddoto narrato in *Political ethics*:

> Federico il Grande, molto impaziente di rimuovere un mulino a vento che fronteggiava la finestra del suo palazzo a Potsdam, non riuscì a convincere il mugnaio a vendere. Il re, irritato, lo minacciò per obbligarlo a cedere. «C'è una corte suprema a Berlino», rispose il mugnaio. Il re tacque. Il mulino c'è ancora oggi: una seccatura per il palazzo, ma uno dei più alti monumenti che un monarca assoluto abbia mai eretto in suo stesso onore[218].

In questo caso la monarchia prussiana viene elogiata per l'indipendenza di cui gode il potere giudiziario, che di norma nei regimi monarchici viene assorbito dall'esecutivo. Esso è un meccanismo vitale per la *civil liberty* di cui l'America e l'Inghilterra sono gli orgogliosi alfieri. Nell'altra opera maggiore, *On civil liberty and self-government*, Lieber menzionava spesso un particolare spirito teutonico, contraddistinto dall'indipendenza, dalla vivacità e dall'iniziativa individuale[219]. Esso sembra essere dapprima un precursore della libertà anglicana, ma più tardi nella stessa opera viene associato all'anarchia tipica dell'età feudale[220]. In *Political ethics*, tuttavia, Lieber aveva già illustrato il perché di tale indecisione: «il vero germe del governo amarchico dev'essere cercato nelle invasioni [dell'Impero romano] delle razze teutoniche e nel conseguente sistema feudale, che a lungo oscillò tra la barbara anarchia e una auspicabile amarchia»[221]. La questione viene poi risolta definitivamente da una singola nota, scritta a proposito della traduzione tedesca di *On anglican and gallican liberty*.

---

[217] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 385n.
[218] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 328.
[219] Ad esempio a p. 47.
[220] Ivi, p. 293n.
[221] F: Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 356.

> Un egregio criminalista e pubblicista tedesco mi ha reso l'onore di pubblicare la traduzione tedesca di questo testo, in cui, tuttavia, sostiene che ciò che io ho chiamato libertà anglicana ricade più spesso sotto il nome di libertà germanica. È un errore. Posso convenire che l'originario spirito teutonico rientri in ciò che ho definito libertà anglicana; tuttavia quest'ultimo è un sistema di *civil liberty* che si è sviluppato indipendentemente dalle nazioni teutoniche, è cresciuto mentre quasi tutte le nazioni teutoniche hanno perso la loro libertà, e di cui purtroppo i tedeschi - che si suppone siano i più tedeschi delle nazioni germaniche - non hanno nulla, eccetto ciò che rimane dei tardivi tentativi di reintrodurre nuovi principî e garanzie di libertà; ma la loro *polity* è diventata sempre di più una copia dell'accentramento francese[222].

La distinzione tra teutonico e germanico non è superflua, perché vuole esprimere un'ambiguità reale della situazione in cui versa la Prussia: essa viene risucchiata dal vortice gallicano a causa della sopracitata contiguità, ma un'opposta vocazione la trascina verso i costumi e le tradizioni inglesi: «Non ti è chiaro» scriveva all'amico Mittermaier «che un'alleanza tra la Germania e la Francia è innaturale, mentre quella tra l'Inghilterra e la Germania sarebbe quella genuina, se solo avessimo una Germania unita?»[223]. È chiaro dunque che l'uso dei diversi termini, teutonico, germanico e prussiano, in riferimento alla stessa nazione è volto a sottolineare questa ancipite tendenza della Germania e la speranza che essa possa presto unificarsi e aderire al modello anglicano di libertà.

A questo punto le affinità sembrano ben definite: da un lato il versante gallicano, cui si aggiunge il modello germanico; dall'altro le fila della libertà anglicana, con antichi retaggi teutonici, alcune vestigia prussiane e affiancate dal giovane drappello americano. L'ultima da definire rispetto al ceppo anglicano è proprio quest'ultima, ma la questione è decisamente più chiara rispetto all'intrico delle libertà continentali. La Rivoluzione americana «consistette soprattutto nel disconoscimento del giuramento alla corona d'Inghilterra, e lasciò intatte tutte le istituzioni politiche elementari ereditate dalla madrepatria»[224]. I padri fondatori ebbero il buon senso di non intaccare quei meccanismi di governo, e precisamente di *self-government*, che erano giunti attraverso l'Atlantico insieme ai primi coloni

[222] Ivi, p. 53n.
[223] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 274.
[224] F. Lieber, *On Washington and Napoleon*, p. 420.

inglesi e olandesi: «I principî del *self-government* non sono stati travolti, e tutti i principî fondamentali e le garanzie della Magna Charta e della Petition of Rights sono passati nella nostra Costituzione»[225]. Fu questa la peculiarità della Rivoluzione americana e di quella, archetipica, delle Province Unite Olandesi: non si trattò di una rivoluzione, bensì di una separazione, un'*Abfall*[226]. Data la mancanza di un equivalente termine inglese, Lieber non esita a ricorrere al tedesco; l'idea è quella di una separazione non violenta che cerca di mantenere le istituzioni in vigore, con il minimo scompiglio possibile, differenziandosi dunque dall'estrema violenza che ha contrassegnato le rivoluzioni europee: anche in questo frangente, sebbene Lieber non lo citi, è interessante il paragone con quanto scritto da Calhoun, il quale scrisse che «quelle rivoluzioni [europee] possedevano una fortissima capacità di distruzione, ma erano destinate a mostrarsi deboli, anzi del tutto inadeguate nell'opera di ricostruzione»[227], proprio perché erano animate da uno spirito radicale, « inconcludente ma incendiario»[228]. Grazie a quest'*Abfall*, che non fu né una guerra civile né una vera e propria rivoluzione, la Federazione potè subito affiancarsi alla Gran Bretagna come portabandiera della libertà civile[229]. Questa osservazione offre lo spunto per osservare come il paradigma anglicano/gallicano sia un concetto di ampio respiro, che si applica ai modelli coloniali delle nazioni come alla loro politica interna[230].

Non per questo i due modelli sono identici: per chi vuole studiare la civiltà americana è importante capire cosa sia esattamente la libertà anglicana «da un punto di vista generale, e inoltre perché essa è il generale fondamento e l'ossatura della nostra *libertà americana*»[231]; quest'ultima è dunque un giovane virgulto

---

[225] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 21.
[226] F. Lieber, *The rise of our constitution and its national features*, in *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 46-48: «Nessuna carestia, nessuna persecuzione religiosa, nessuna crudeltà, nessun oltraggio aristocratico, [...], nessun torto alla madrepatria guidarono gli Americani nella loro rivoluzione; ciò che li guidò fu una maturità civica che non si scostò dal principio britannico (già riconosciuto e proclamato nella Magna Charta del 1215) della stretta correlazione (*twinship*) di rappresentazione e tassazione».
[227] M. Salvadori, *John. C. Calhoun: un genio imbarazzante*, cit., p. 285.
[228] Ibidem.
[229] Lo storico Jones scrive che «essa fu limitata, decorosa, addirittura prosaica, con pochi movimenti sociali o conflitti di classe, nessuna riorganizzazione radicale del governo e dell'economia». M. A. Jones, *op. cit.*, p. 57.
[230] Ivi, pp. 19-26: Lieber distingue tre possibili origini delle colonie: di sovrappopolazione, di conquista e quelle che «sono ansiose di rimanere parte dell'impero». Sebbene la distinzione non sia ineccepibile - le colonie che rimangono fedeli alla patria potrebbero aver avuto origine con una conquista o con un ripopolamento: il terzo tipo indica un'attitudine delle colonie verso la madrepatria, e non una possibile origine - essa assolve la modellizzazione di due opposte attitudini coloniali: quella spagnola e francese, connotata negativamente, e quella inglese, capace di esportare l'*anglo-saxon apparatus of government* in luogo della violenza.
[231] F. Lieber, *On civil liberty*, p. 50.

dell'albero della libertà, un passo successivo rispetto all'Inghilterra; se quest'ultima rappresenta la punta di diamante dell'Europa, essendo capace di un'evoluzione più rapida rispetto ai paesi continentali, «sotto vari aspetti gli Stati Uniti si muovono ancora più rapidamente»[232]. Questo stadio ulteriore è individuato in pochi elementi ben definiti, che «possono essere ricapitolati sotto questi titoli: federalismo repubblicano, rigorosa separazione della chiesa dallo stato, una più grande eguaglianza e un maggiore riconoscimento dei diritti astratti presso il cittadino, infine un carattere più popolare o democratico dell'intera *polity*»[233].

È giunto ormai il momento di indagare più precisamente in che cosa consista e come operi questa *polity*, e quale sia nel dettaglio l'ordinamento istituzionale di cui la stirpe anglicana vanta la paternità: «così come si va in Italia per studiare la musica e per avvicinarsi al vasto mondo delle arti, o come si va in Francia per studiare la scienza e in Germania se si vuol imparare come istruire e diffondere l'educazione, per imparare la libertà ritengo che le nazioni debbano recarsi in America o in Inghilterra»[234].

[232] M. Salvadori, *L'Europa degli americani*, cit., p. 207. F. Lieber, *Letters to a gentleman in Germany*, cit., p. 287.
[233] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 259.
[234] Ivi, p. 295.

III

LA «SCIENZA POLITICA» DI LIEBER

Dato che si trovava in America ed era reduce da un soggiorno in Gran Bretagna, dunque, Lieber si dedicò allo studio della libertà. Il risultato del suo lavoro è contenuto nelle sue due opere maggiori, *Political ethics* e il successivo *On civil liberty*, che costituiscono lo zoccolo duro del pensiero politico dell'autore. I due testi sono sostanzialmente complementari: il primo analizza i doveri del cittadino nel quadro di una società caratterizzata dalla libertà civile; il secondo analizza gli aspetti tecnici di un simile governo. Ciò che emerge dall'unione delle due opere è un unico sistema teorico-politico, solido e completo, che raffigura in fin dei conti la piena realizzazione della libertà anglicana, stella polare del procedere di Lieber.

Political ethics vide la luce, dopo diversi anni di gestazione, nel 1838, proprio a ridosso della presidenza Jackson. È Lieber stesso a spiegare quale sia stata la ragione che lo spinse a dedicarsi a questo tema; egli scrive in una lettera a Mittermaier di poco precedente alla pubblicazione:

> Mi sono a lungo crogiolato nel pensiero di scrivere sull'etica politica. È tempo che tutti i numerosi temi che influenzano così fortemente la politica, restando tuttavia esclusi da essa e dalla scienza legale, siano trattati con franchezza e in profondità. Parlo di temi come l'opinione pubblica, i partiti, le fazioni, l'opposizione, [...], l'amicizia in politica, i doveri dei rappresentanti, dei giudici, degli avvocati e dei funzionari - nei casi in cui tali doveri non siano sanciti da leggi apposite. Sono ben conscio della novità e del pericolo di questo campo [...] e l'audacia del lavoro mi seduce...[235].

Il tema dell'etica politica è dunque un ambito nuovo e irto di difficoltà. A discapito della connotazione prettamente teorica, quasi scientifica dell'opera, in quel periodo di fermento politico e sociale il rischio cui si preparava Lieber era concreto: «Molti penseranno che le mie osservazioni hanno un qualche riferimento personale»[236], con la conseguenza che a subire critiche sarebbe stato l'autore, e non la teoria. D'altra parte, se è vero che l'opera ambiva a essere un

---

[235] T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber*, Cambridge University Press, 1882, p. 112.
[236] Ibidem.

canone della scienza politica svincolato dalla specifica situazione, è pur vero che traeva linfa vitale da ciò che Lieber stava vivendo. Egli stesso lo confidò in una lettera anni dopo: «Ho scritto da storico, da filosofo, da moralista, da politico, da economista. Ciò che scrivo non è uno sfogo, sebbene lo scriva con fervore; lo scrivo con fervore perché è il prodotto della mia intima natura, di ciò che sono dopo anni di meditazione, studio e osservazione»[237]. Non vi è dubbio che i lettori dell'epoca, fossero allievi, semplici cittadini o autorevoli uomini politici, vedessero nelle pagine di Lieber una rilettura dei più attuali e impellenti problemi del paese. «Il mio libro non passerà inosservato, perché tocca i punti vitali dell'epoca in cui viviamo»[238]. A Lieber premeva prima di tutto dare una forma a ciò che vedeva di quel mondo politico, di dare coerenza a ciò che sperimentava personalmente. Tuttavia nella trasposizione da ciò che vide a ciò che scrisse si inserì un elemento prescrittivo, coerente con l'obiettivo pedagogico dei testi.

Due elementi contraddistinguono il periodo della pubblicazione di *Political ethics*. Il primo è un generale fermento culturale, un generalizzato «impulso alla riforma» che coinvolgeva praticamente ogni ambito della vita sociale, dalle carceri all'educazione, dalla religione ai movimenti abolizionisti organizzati. Come scrive Lieber, nuovi e importanti elementi si affacciavano allora sulla scena politica: l'opinione pubblica, rinvigorita dalle innovazioni tecnologiche in ambito tipografico; i partiti, più efficienti e strutturati; i legami personali in politica, che aprono al discorso più ampio del dovere e dell'etica dei politici; infine numerose altre novità che modificavano non soltanto il panorama istituzionale americano, ma anche la vita quotidiana del singolo cittadino. Durante gli anni trascorsi a Boston e Philadelphia, Lieber fu personalmente impegnato su molti fronti, in particolare nella riforma dell'educazione e delle carceri. Quando abbandonò il New England per il South Carolina si rese conto che i suoi timori erano fondati: l'effervescenza culturale si fermava in corrispondenza della linea Mason-Dixon, e gli stati del Sud rimasero pressoché immuni alla febbre che colpiva il nord, fatta eccezione per l'ambito letterario[239].

Il secondo elemento coinvolse anche, benché in misura minore a seconda dei singoli stati, il Sud della nazione. Quegli anni videro una rapida democratizzazione della politica, un processo che ebbe una tappa fondamentale

[237] Ivi, p. 304.
[238] Ivi, p. 106.
[239] Come avrebbe detto Dorothea Dix, ancora nel 1851 «il South Carolina era indietro, molto indietro rispetto a qualsiasi altro stato». Ivi, p. 254.

nella doppia presidenza di Jackson. Egli ampliò notevolmente i poteri dell'esecutivo, dando alla carica presidenziale un forte carattere plebiscitario[240]; ma soprattutto perché la sua prima elezione, nel 1828, aveva segnato l'avvento del secondo sistema bipartitico. A differenza del primo, esso era costituito da due partiti solidamente organizzati, che seppero raggiungere ogni cittadino e portarlo al voto. Così Jackson fu realmente, per la prima volta nella storia degli Stati Uniti, «il rappresentante del popolo» e anzi «la personificazione della volontà popolare»[241]. Purtroppo, però, l'allargamento della base popolare aveva un prezzo molto alto: la «democrazia politica» segnò non soltanto «un netto abbassamento della moralità dei congressisti», ma soprattutto l'utilizzo spregiudicato e malizioso dei mezzi di propaganda nei confronti di un pubblico per lo più impreparato in fatto di politica[242]. Se ciò spinse il giudice Story ad affermare che la vittoria di Jackson e del suo *People's ticket* era «il trionfo della plebaglia», Lieber, pur condividendo in linea di massima il giudizio del giudice conservatore, cercò di approcciare il nuovo fenomeno in modo più distaccato[243]:

> Dobbiamo sempre ricordarci che la più grande questione dei nostri tempi è combinare la libertà civile con gli stati estesi, con società nazionali. [...] Un problema la cui soluzione, possiamo dirlo, non è neanche lontanamente in vista, e che come ogni grande problema politico non possiamo risolvere proclamando semplicemente e applicando pedestremente una qualche teoria semplice, geometrica; ma che dobbiamo risolvere unendo i risultati ottenuti da prospettive elevate, esami puntigliosi, sincero amore per la verità; considerando adeguatamente tutte le circostanze del caso e lo sviluppo graduale delle innumerevoli relazioni che costituiscono lo stato[244].

Questo ci riporta al discorso iniziale: analizzando il nuovo fenomeno, la possibilità che si presenta a ogni cittadino di partecipare alla politica, Lieber da un lato prende in esame l'organizzazione politica in cui questo nuovo attore politico si inserisce; dall'altro trae conclusioni su come il cittadino, ora una componente attiva della politica, dovrebbe comportarsi in modo da perseguire con efficacia il

[240] M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America – Dalle prime colonie ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2007, p. 135.
[241] Ivi, p. 129.
[242] Ivi, p. 125.
[243] Ivi, p. 127.
[244] F. Lieber, *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1892, vol. II, p. 378.

bene comune. Ecco così che, tra la struttura dello stato e l'attività pubblica del cittadino, si inserisce l'etica politica, o, come dice il titolo poi scartato dell'opera, «Il cittadino considerato rispetto agli obblighi morali derivanti dalla sua partecipazione al governo»[245].

On civil liberty venne pubblicato nel 1853, mentre la questione da cui dipendeva il futuro del paese - la schiavitù - diveniva sempre più ingombrante nel dibattito pubblico. Dagli anni '20 agli anni '40 la «regola del bavaglio» e la regola secondo cui i nuovi stati dovevano essere ammessi a coppie per mantenere la parità nel Senato tra Nord e Sud erano bene o male riuscite a evitare ogni discussione politica sul tema. Il problema, però, era stato evitato, non risolto. Così, la guerra contro il Messico riaprì, con la prospettiva dell'annessione di nuovi territori, un feroce dibattito. Nel 1850, poi, la questione della California aggravò ulteriormente la situazione, dato che la sua ammissione avrebbe sancito la definitiva maggioranza degli stati abolizionisti al Senato. Per questa ragione si fece più forte la volontà di alcuni stati del Sud - il South Carolina per primo, capeggiato dall'«attaccabrighe» R. B. Rhett[246] - di secedere dall'Unione[247]. I conflitti tra gli stati abolizionisti e schiavisti si stavano esacerbando rapidamente, tuttavia prevalse ancora una volta la volontà di evitare lo scontro aperto. Si giunse così al Compromesso del 1850 che sanciva la sovranità di ogni stato quanto all'ammissione o meno della schiavitù.

Il lavoro di Lieber, sostanzialmente un'analisi della struttura e del funzionamento del sistema federale concepito come incarnazione della libertà anglicana, giungeva in un momento in cui la federazione stessa era in bilico. Tutto sommato, comunque, pur rivelando la presenza di elementi provenienti dal dibattito attuale l'opera riuscì a mantenere un rigoroso distacco, che fu probabilmente la causa del suo immediato successo, sia al Nord che al Sud.

Abbiamo accennato che dai due testi emerge un'unica teoria politica[248]. In effetti le due opere non sono che due lati della stessa medaglia: *Political ethics* si concentra sulla natura dell'individuo e alla sua interazione con la sfera pubblica, e,

[245] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 106.
[246] In una lettera datata maggio 1851 Lieber commentava caustico: «i capi secessionisti sono così stupidi e bizzarri che credono che la nazione libera e indipendente del South Carolina - ho proposto *Rhettsylvania* come nome più adatto - si allei con la Gran Bretagna». Ivi, p. 253.
[247] M. A. Jones, *op. cit.*, pp. 173,175.
[248] Sia il giudice R. Thayer che J. Farr sono positivamente colpiti dalla coerenza dimostrata da Lieber; il primo nel discorso che apre il I volume di *Miscellaneous writings*; il secondo in *From moral philosophy to political science*, in Charles Mack – Henry Lesesne, *Francis Lieber and the culture of the mind*, University of South Carolina Press, Columbia 2001.

anche se consacra diversi capitoli alla struttura statale, offre principalmente alcuni principî di massima, applicati alle possibili situazioni della vita politica; *On civil liberty* scompone ogni elemento la struttura di governo, analizzandone ogni dettaglio: dall'indipendenza del giudiziario all'utilizzo del potere di veto, dal sistema istituzionale alla sovranità, ogni fattore viene isolato, analizzato e infine collocato all'interno di un organismo coerente.

Proprio la complementarietà dei due testi consente di strutturare il discorso in tre sezioni. L'oggetto della discussione di questa prima parte sarà la base filosofica da cui parte Lieber, in particolare la concezione dell'uomo. Il riferimento sarà principalmente *Political ethics*. Nella seconda parte avrà luogo l'analisi della struttura dello stato, che costituisce l'oggetto di *On civil liberty*. La terza e ultima sezione costituirà un ritorno alla prima opera, giacché tratterà il problema delle relazioni tra individuo e stato, ossia l'argomento strettamente etico-politico. In altre parole, dapprima esamineremo il primo termine del problema politico, l'uomo; poi considereremo lo stato, secondo polo della politica; la terza prenderà in esame le possibili interazioni tra i due. Il tutto alla luce del modello anglicano/gallicano, che costituisce un prezioso criterio di valore.

III

Parte I – le radici filosofiche

1. La natura dell'uomo.

La concezione antropologica di Lieber affonda le radici in due grandi figure della filosofia, Aristotele e Kant. Dal primo l'autore mutua *in primis* l'idea di uomo come animale essenzialmente sociale, oltre a elementi metodologici e considerazioni di ordine politico generale[249]; del secondo, come vedremo, adotta l'impianto di filosofia morale, arricchendolo però di forti aspetti lockiani[250]. Come vedremo nel dettaglio, Locke, che in questo ambito è oggetto di aspre critiche, è alla base anche dell'idea di stato e in particolare della sua origine. Sono però numerosi i filosofi e pubblicisti che, in modo più o meno diretto e quasi sempre in modo implicito, vengono ad arricchire l'impianto del filosofo: tra questi merita di essere menzionato Thomas Jefferson, con il quale l'autore si confronta su svariate questioni.

Non potendo sottrarsi alla vocazione e all'abitudine dell'educatore, Lieber dedicò una breve parte dei suoi testi a porre i principî generali che di volta in volta sta

nno alla base della discussione. *Political ethics* ne è un esempio perfetto, giacché il primo libro, dedicato «all'etica in generale», è il testo fondamentale per comprendere la sua concezione della natura umana e il rapporto tra l'uomo e la comunità. Altri importanti contributi si trovano nei passi iniziali sia di *On civil liberty* sia di *Legal hermeneutics*.

Dopo una breve introduzione di carattere metodologico, *Political ethics* si apre con l'attestazione propedeutica della superiorità dell'essere umano rispetto al resto delle specie animali[251]. Segue la categorica affermazione secondo cui «l'uomo è dotato di *sympathy*, o *fellow-feeling*, cioè un sentimento dei piaceri e dei dolori

---

[249] Ad esempio in *The origin and development of the first constituents of civilization*, in *Miscellaneous writings*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1881, vol. I, p. 215; Aristotele rappresenta, sotto vari aspetti, la stella polare del pensiero di Lieber. Lo conferma egli stesso in varie occasioni, ad esempio in T. S. Perry, *op. cit.*, p. 294, dove lo descrive come «il più grande ingegno umano».

[250] Nel 1837 scrive che è soddisfatto del primo libro, «Sull'etica in generale. Ho fondato come ho potuto l'idea di moralità, e combattuto audacemente il buon vecchio Locke, che, seppur così insoddisfacente sotto molti aspetti, è altrettanto apprezzabile nell'intero libro sulla morale. Ivi, p. 124.

[251] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 20

altrui». In virtù anche dell'aderenza della definizione all'etimologia greca, tradurremo *sympathy* con empatia. Essa travalica ogni considerazione di interesse, ed è in grado di suscitare un *attachment* che pone l'uomo necessariamente in relazione con gli altri. L'esistenza dell'empatia non può essere ragionevolmente negata, né l'esistenza presso gli animali di una analoga facoltà smentisce il superiore status dell'uomo: molte specie animali, è vero, sono in grado di provare un sentimento di partecipazione emotiva alla sorte degli altri e di esprimerlo con manifestazioni evidenti nel comportamento[252]; tuttavia non ne possiedono la coscienza (*consciousness*, da non confondere con *conscience*, la coscienza morale che sarà considerata a breve), appannaggio esclusivo dell'uomo. L'empatia, in quanto attributo elementare del nostro spirito, non può essere provata da altro se non dalla nostra coscienza di essa, e dai suoi effetti osservabili ovunque»[253]. La sua primordialità stronca sul nascere qualsiasi tentativo di dimostrazione, e cercare di insistere in questa direzione equivale a voler dimostrare «l'esistenza del senso della vista»[254]: non si può che prendere atto della sua esistenza, a meno di negare che siamo in grado di distinguere i colori. Oltre a questa prova empirica, Lieber offre uno spunto di tipo teoretico per avvalorare la sua posizione: i filosofi che hanno sostenuto il primato del principio opposto, l'egoismo, non hanno risorse per giustificare numerose azioni umane che esulano dallo stretto interesse personale, e di conseguenza non sono in grado di spiegare nemmeno l'esistenza della civiltà e della famiglia[255].

In base a quanto sostenuto viene del tutto esclusa l'ipotesi dell'utilitarismo, in ogni sua forma[256]. Anche la variante secondo cui l'uomo compie atti virtuosi per il piacere che ne trae è fuori strada, perché si appoggia su un calcolo razionale estraneo alla coscienza morale. Invece la coscienza morale «non è tale per un utilitarismo riflessivo o, come dicono altri, *enlightened self-interest*»[257]. Anzi, l'utilitarismo non è altro che «la barbarie del nostro tempo»[258].

---

[252] Cfr. gli esempi in *Political* e*thics*, cit., I, p. 22.
[253] Ivi, p. 21.
[254] Ibidem.
[255] Ivi, p. 23.
[256] È difficile concordare con quanto sostiene J. Hackett in *Lieber's moral philosophy*, in Charles Mack – Henry Lesesne, *op. cit*., p. 106: «Il pensiero morale di Lieber è fondamentalmente kantiano, ma significativamente influenzato dall'utilitarismo di J. S. Mill come supporto all'impianto morale kantiano».
[257] F. Lieber, *Legal hermeneutics, or priciples of interpretation and construction in law and politics, with remarks on precedents and authorities,* Little & Brown, Boston 1839, p. 4. In *Political ethics*, cit., p. 66 scrive che «il *common sense* precede necessariamente la scienza». Egli fa suo il punto di vista di Jefferson, che concepiva il *moral sense* in modo spiccatamente antintellettualistico: «[...] Ciò mostra quanto fosse forte la preoccupazione del Creatore di rendere

Dopo aver preso atto dell'esistenza dell'empatia si prosegue con un altro elemento, altrettanto decisivo: l'uomo è «dotato dell'intelletto, cioè della facoltà di riflettere»[259]. In questo ambito interviene un approccio prettamente humeano alle facoltà umane: i sensi producono impressioni che vengono elaborate in un secondo tempo dall'intelletto mediante regole di astrazione, generalizzazione, analisi e sintesi; queste operazioni permettono di produrre giudizi e conclusioni.

Anche in questo caso appellarsi all'esistenza di facoltà intellettuali negli animali per scardinare questa tesi sarebbe vano. Si può discutere sul grado di complessità che gli animali possono raggiungere a livello di ragionamento, affermando che spesso dimostrano capacità analoghe o addirittura superiori ad alcuni esseri umani. Si può sostenere senza tema di essere smentiti che essi non sono guidati soltanto dal mero istinto, ma anche da forme di ragionamento e in generale da «operazioni della mente»[260]. Ciononondimeno, il criterio della complessità non è quello che segna la reale differenza tra l'uomo e gli altri esseri viventi. La distinzione non riguarda il grado di capacità intellettuali, ma è di tipo sostanziale. Esattamente come per l'empatia, l'elemento determinante è la coscienza dell'intelletto, che appartiene esclusivamente all'uomo. «Indubbiamente l'animale pensa (*thinks*), ma l'uomo riflette (*reflects*)»: è, questo, un passaggio cruciale, perché la coscienza offre la possibilità di valutare a posteriori le proprie azioni e pianificare quelle future, dando luogo all'accumulo di esperienza. Essa non è una semplice archiviazione di fatti slegati l'uno dall'altro, ma un'elaborazione critica del passato inteso in modo organico. La riflessione è dunque la facoltà che catalizza la trasformazione delle azioni in esperienza, questo «tipo particolare di conoscenza». L'idea di esperienza produce un duplice esito: in primo luogo spinge l'uomo a pianificare con precisione le sue attività,

---

il principio morale una parte così importante della nostra costituzione, cosicché nessun errore di ragionamento o di calcolo possa allontanarci dalla sua osservazione nella pratica». Lettera a Thomas Law del 13 giugno 1814, in T. Jefferson, *Writings*, Library of America, New York 2009, pp. 1335-1339. Cfr. Anche F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, parte seconda. Lieber contesta le posizioni utilitariste di Helvétius e di Bentham, ma anche l'utilitarismo altruista di d'Holbach, che tende ad annullare la distanza tra felicità individuale e collettiva: «Ogni uomo che rifletterà sul fine che si propone in ogni sua azione, riconoscerà senza fatica che, per essere saldamente felice e contento lui stesso, deve occuparsi della felicità degli esseri che lo circondano». P-H. T. d'Holbach, *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, [1773], Hildesheim, Olms, 1969, vol. II, p. 138. Per quest'ultimo cfr. P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 320.

[258] F. Freidel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 105.

[259] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 24

[260] Ivi, p. 30

accentuando in questo modo la già naturale tendenza alla divisione del lavoro e allo scambio, due istanze fondamentali della civiltà[261]. In secondo luogo si accompagna a quella di tradizione, che è a sua volta implicita nella nozione di progresso[262]. Queste due conseguenze saranno oggetto di specifiche analisi più tardi. Ora è opportuno proseguire il raffronto tra uomo e animale, funzionale all'individuazione di una peculiare natura umana.

Il capitolo II del primo libro di *Political ethics* segna una svolta importante: anche se è assodato che gli animali possiedono la facoltà di ragionare, essi sono necessariamente confinati al mondo della sensibilità, ossia al più rigido determinismo[263]. Al contrario, l'*intelletto* e la *sympathy* mettono l'uomo in condizione di autodeterminarsi grazie alla ragione. La distinzione è tributaria dell'impianto kantiano, secondo cui a un rigoroso determinismo del mondo sensibile corrisponde la libertà del mondo astratto, e in particolare dell'ambito morale. Se dunque l'uomo è libero di scegliere e di agire, ciò che compie può avere diverse cause: al livello più elementare, quello dei bisogni naturali, si tratta della sensibilità e dell'istinto, esattamente come per gli animali. Negli altri casi i motivi sono calcoli di utilità (*expediency*) oppure motivi morali, che implicano il giudizio sulla bontà di un'azione[264]. Proprio i motivi morali rappresentano l'elemento nuovo, e vanno ad aggiungersi all'intelletto e alla *sympathy* nella costellazione della natura umana. L'idea di principî morali scolpiti nella natura umana è problematica e complessa, e merita una discussione approfondita. L'impasse classica sta nel porre le radici di questi non meglio precisati motivi in un'idea innata, con una soluzione piuttosto dogmatica; o farli risalire invece a una facoltà *ad hoc* che segue un certo sviluppo, con una spiegazione che appare immediatamente contraddittoria: se la coscienza morale è presente in ogni momento della vita, ovviamente deve essere indipendente dall'apprendimento.

Lieber tenta di evitare l'aporia appellandosi a un argomento basato sul *common sense*, che espone proseguendo l'analogia con il senso della vista. Le nozioni di buono e cattivo, lodevole ed esecrabile, *ought* e *ought not* esistono esattamente come i colori: poiché distinguiamo i colori, sappiamo di possedere il senso della vista; analogamente, se siamo in grado di giudicare un'azione basandoci su un criterio assiologico è evidente che possediamo un senso in grado di attribuire

---

[261] Ivi, p. 28.
[262] Ivi, p. 27.
[263] Ivi, p. 31.
[264] Ivi, pp. 32-33.

questo valore. In altre parole ciò che dimostra l'esistenza di questi due sensi - ai fini della dimostrazione è del tutto irrilevante il fatto che il senso della vista e il senso morale appartengano l'uno al mondo sensibile e l'altro al dominio dell'astratto - è ancora una volta la coscienza di essi: «Se una persona ci chiedesse di dimostrare la coscienza della nozione di colore, non potremmo farlo: la domanda si riferisce a una primordiale coscienza della mente; ma forse potremmo rispondere questo: "tutto quello che possiamo dire è che sappiamo di essere coscienti del fatto che esistiamo, vediamo e abbiamo le nozioni dei diversi colori." Se negassi ciò, non ci sarebbe soluzione [...]»[265].

La coscienza morale, dunque, è primordiale e generale[266]. Primordiale perché è indipendente dal calcolo dell'utilità di un'azione, rimanendo così impermeabile alle giustificazioni che ne vedono il movente nella paura della punizione o nel piacere egoistico di aver compiuto una buona azione[267]. Generale perché riguarda il *principio*, e non i singoli casi: l'idea di giusto e sbagliato, e non ciò che di volta in volta è giusto o sbagliato. È una coscienza vaga, che si delinea come un sentimento offuscato e deve essere esercitata, come ogni altro senso, a riconoscere le infinite sfumature che si pongono di fronte all'individuo[268]. In questo è analoga al desiderio di espressione (*utterance*) e al gusto per il bello: anch'essi impulsi naturali dell'uomo, devono essere nondimeno raffinati e istruiti, il primo con l'apprendimento del linguaggio, il secondo con lo studio delle arti[269]. Ciò significa che a discapito della sua origine primordiale essa non è statica: non si tratta di una facoltà che permette a ogni occasione di stabilire con precisione dove sia il male e dove il bene, ma di una legge molto nebulosa, grezza, che l'individuo ha il compito di affinare. Lo strumento più idoneo a questo scopo è la riflessione, l'esperienza, di cui si rivela ora tutta l'importanza - per adesso limitatamente all'uomo considerato nella sua individualità[270].

La discussione di Lieber si fa più articolata quando l'autore cerca di approfondire le origini della coscienza morale: «Qualche filosofo», precisa, «ha sostenuto che le idee siano innate, *ready-made*», mentre altri hanno sostenuto la tesi opposta. Tuttavia «quelli che hanno negato [l'innatismo] hanno confuso, nella loro argomentazione, le idee, le nozioni, le regole, i principî e la coscienza con ciò

---

[265] Ibidem.
[266] Ivi, p. 39.
[267] Ivi, p. 35.
[268] Ivi, p. 38.
[269] F. Lieber, *Legal hermeneutics*, *op. cit.*, pp. 3-4.
[270] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 38-39.

che è stato aggiunto a essi dall'azione dell'intelletto sulle impressioni sensibili ricevute»[271]. Locke è un illustre rappresentante di questa posizione, e perciò l'analisi della sua teoria serve di esempio, in *Political ethics*, per illustrare le teorie anti-innatiste in generale.

In primo luogo il filosofo britannico propone di definire la coscienza come «la nostra opinione o giudizio sulla bontà o malvagità delle nostre azioni»[272]. Da questa definizione è evidente che la coscienza morale non può essere innata, dato che l'opinione sottintende una riflessione o un pur minimo intervento dell'intelletto. Inoltre, prosegue Locke, se una facoltà è innata deve essere presente nello stesso grado nel cucciolo e nell'adulto. Agli occhi di Lieber quest'ultima affermazione è figlia dell'errore, peraltro comune, che consiste nell'associare la staticità a ciò che è naturale, senza nessuna giustificazione se non l'assunto di una naturale perfezione. Se fosse realmente così, ogni cosa mutevole sarebbe automaticamente da classificare come artificiosa. Come abbiamo già avuto modo di vedere, dato che la coscienza morale è un principio naturale e deve essere coltivata, Lieber si trova nettamente in disaccordo con una simile posizione.

Anche se quest'ultimo argomento non viene accolto da Lieber, l'analisi di Locke non è terminata: egli nega l'esistenza di idee innate sostenendo che la mente è una *tabula rasa* che riceve le impressioni sensibili dal mondo esterno e in un secondo momento opera calcoli e analisi mediante l'intelletto. Tuttavia nessuna nozione morale può giungere dall'esterno, dato che il mondo sensibile non è in sé buono o cattivo; necessariamente, dunque, la nozione morale deve provenire dall'intelletto. Ciò troverebbe conferme nella realtà dei fatti, poiché il mondo mette in scena infinite opinioni riguardo alla moralità, portando a credere che la gamma di opinioni morali dipenda dall'intelletto, che può trarre conclusioni differenti dalle stesse impressioni sensibili.

Come quella precedente, una simile posizione è inaccettabile per Lieber: l'intelletto può operare esclusivamente su criteri di utilità e di efficacia, e non è in grado di operare con valori morali, che restano appannaggio della coscienza morale. Per giunta l'argomento antropologico della grande varietà di abitudini etiche, proposto da Locke, in realtà si ritorce contro la sua stessa tesi[273]: Lieber non esita a citare l'esempio di remote tribù dell'isola di Sumatra, che mostrano una

---

[271] Ibidem.
[272] Ibidem.
[273] Ivi, pp. 42-45.

diversa concezione di ciò che è morale e immorale rispetto alle popolazioni cattoliche, alle comunità protestanti e ai gruppi di criminali; tuttavia la diversità è piuttosto la prova dell'esistenza di un'universale coscienza morale. Il fatto che il bene sia individuato in luoghi diversi a seconda delle epoche, dei costumi e di altri fattori contingenti mostra esclusivamente che esistono differenti *regole* di applicazione del principio morale, queste sì frutto dell'intelletto[274]. L'infinita varietà delle prime non smentisce l'universalità e l'unicità dell'ultimo, e «l'uniformità delle regole morali supera il loro disaccordo»[275]: sulla base dell'unico principio morale si possono stabilire differenti sistemi morali - quello cristiano ne è un esempio - che rispecchiano i percorsi possibili per perseguire lo stesso fine. In questo caso Lieber, pur non citandolo, avrebbe potuto sottoscrivere le parole di Jefferson: «l'essenza della virtù è fare il bene agli altri, e ciò che è bene può essere una cosa in una società e l'opposto in un'altra»[276]. Questo è un fatto, ed è provato dai codici morali di differenti nazioni, e dal corrispondente codice delle leggi nel caso delle nazioni civilizzate. Quasi ogni nazione disapprova l'omicidio; tutte condannano il furto, designando però con questo termine azioni differenti. Il relativismo si situa al livello dell'applicazione dell'unico principio, sul quale si possono costruire differenti sistemi di valori[277]. Oltre al banco di prova a livello antropologico, l'uniformità del codice morale è evidente nella vita sociale quotidiana, che si presenta omogenea attraverso i continenti, a discapito delle differenze religiose, sociali e climatiche[278].

La critica al pensiero di Locke, critico tenace dell'innatismo, dovrebbe porre Lieber tra i sostenitori di questa posizione; inoltre il fatto che il senso morale sia *primordiale*, e che negarlo privi di senso ogni tentativo di risposta, dovrebbe confermare la propensione per l'innatismo, che troverebbe un'ulteriore riprova nel capitolo III: qui possiamo leggere che «è inciso nei nostri cuori che dobbiamo fare ciò che è giusto e non ciò che è ingiusto»[279]. Senonché nel discorso *The origin and development of the first constituents of civilization*, risalente a pochi anni

[274] Ivi, p. 42.
[275] Ibidem.
[276] F. Mioni, *op. cit.*, p. 98.
[277] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 66.
[278] Ivi, p. 49. Sia detto per inciso, sotto questo aspetto Lieber si discosta dalla teoria di matrice montesquiviana che attribuisce un ruolo determinante al contesto geografico della nazione, allineandosi invece con Tocqueville. Ivi, p. 285. Per la posizione di de Tocqueville cfr. *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, BUR, 2010, libro II, cap. IX, §1; e libro III, parte quarta, cap. VIII. Anche se Lieber non cita né l'uno né l'altro, essi rientrano certamente nel suo bagaglio di filosofia politica.
[279] Ivi, p. 63.

dopo (1845) e contenente le medesime considerazioni sulla natura umana, Lieber liquidava in poche parole l'innatismo e precisava la sua posizione:

> Quando dico che queste sono le caratteristiche pratiche dell'uomo, intendo senza dubbio parlare dell'uomo che realizza e gode della sua completa umanità; un uomo che possiede una mente solida e tutte le facoltà sensibili; un uomo collocato nella società che non può impedirsi di formare intorno a sé. Sarei indubbiamente travisato se si credesse che indico con queste caratteristiche qualcosa fondato su idee innate e *ready-made*[280].

Per concludere, se Lieber dapprima non esita a criticare le teorie che contestano l'innatismo, in seguito respinge egli stesso l'ipotesi delle idee innate. L'impasse, quindi, non è affatto risolta. L'unico modo per oltrepassare l'ambiguità è quello di rassegnarsi al fatto che queste sono, come suggerisce egli stesso, delle *practical characteristics* dell'uomo, e quindi non si può che attestarle, senza bisogno di risalire alle radici ultime. La fonte originaria non può essere provata; come scrive alcune pagine dopo a proposito della responsabilità individuale, «queste sono le verità di Dio; l'occhio mortale non può penetrare il mistero»[281]. In una lettera in cui dibatte sulla schiavitù, nel 1858, Lieber torna su questa idea: «L'idea reale della giustizia viene dal cuore. [...] Supponi io sia blasfemo, e dica: "non mi interessa la giustizia; non sento nessun bisogno di onestà"; [...] Ebbene, può forse la logica dimostrare che ho torto?»[282].

È interessante notare che, così facendo, Lieber si mette ancora una volta - ancora una volta senza citarlo - sulla scia di Jefferson, secondo cui «la natura ha posto in noi un amore degli altri, un istinto morale che ci spinge a soccorrerli nel bisogno»[283]; Tuttavia non segue il padre fondatore al punto di adottare una concezione innatista, né condivide il ragionamento che egli propone a suffragio di questa tesi: «Il creatore sarebbe stato davvero un artista pasticcione, se avesse pensato l'uomo come animale sociale senza dotarlo delle adeguate predisposizioni alla vita sociale»[284]. Lieber si limita a osservare che «è il disegno chiaro del nostro

[280] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 210.
[281] Ivi, p. 214.
[282] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 302.
[283] F. Mioni, *op. cit.*, p. 86.
[284] Ivi. p.91. le parole di Jefferson ricalcano i primi paragrafi dell'articolo «Società» dell'*Encyclopédie*: «se la volontà di Dio fosse stata che l'uomo vivesse da solo e separato dagli altri, avrebbe dato ad ognuno le qualità adatte e sufficienti a questo modo di vita solitaria».

Creatore legare tra di loro gli uomini, e portarli alla società, e portare la società progressivamente in avanti, da uno stadio all'altro»[285].

D'altra parte, se Lieber si astiene dal cercare la vera *ratio* di queste facoltà umane, ciò va compreso nel quadro generale della sua riflessione. Il suo obiettivo primario è indagare sulle relazioni che legano l'uomo alla società, e sui doveri e diritti che scaturiscono da tali relazioni: si tratta di un testo di teoria politica, che non ha motivo né la pretesa di risolvere secolari dispute filosofiche quali quella sull'innatismo[286].

Al di là di questa irrisolta ambiguità, il discorso sulla natura umana è tutt'altro che esaurito. Dopo aver introdotto come elementi costitutivi l'empatia, l'intelletto e infine una più articolata nozione di coscienza morale, si fa strada una possibile obiezione: quest'ultima nozione non è forse superflua, dato che già l'empatia include una spinta morale? L'obiezione è sensata, dal momento che l'empatia è ammessa come «il più primitivo elemento in ogni cosa in cui l'uomo è legato ad altri uomini» e «uno degli agenti elementari del mondo morale»[287]. Ma la coscienza morale resta necessaria, e anzi è ancora più primordiale dell'empatia, per due ragioni. La prima è che talvolta l'empatia, se lasciata agire sola, spinge l'uomo a compiere atti contrari al senso morale, come nel caso di un giudice che prova empatia per il condannato ma è spinto dal senso morale a condannarlo[288]. La seconda è che tale senso morale è onnipresente e può guidare ogni azione, mentre l'empatia entra in gioco soltanto quando c'è un legame con un simile, rimanendo esclusa dai giochi negli atti che riguardano il singolo. In questo caso Lieber intende smarcarsi ulteriormente da Jefferson, il quale intendeva la virtù morale necessariamente inclusa in una dimensione sociale, come è evidente dal passo succitato[289].

La conclusione è che «L'empatia da sola, o unitamente all'intelletto, non può aver condotto l'uomo all'idea di moralità e immoralità, di giusto e ingiusto. [...] Siamo quindi costretti a riconoscere la coscienza morale come una coscienza primitiva e originale, sebbene ammettiamo che l'empatia sia uno degli elementi

[285] F. Lieber, *Political hermeneutics*, cit., p. 4.

[286] È sufficiente ammettere queste idee al pari delle *self-evident truths* enunciate nella Dichiarazione d'indipendenza, proprio come fa lo stesso Jefferson. F. Mioni, *op. cit.*, parte prima, cap. II.

[287] F. Lieber, *Political Ethics*, cit., vol. I, p. 50.

[288] Ivi, p. 51.

[289] F. Mioni, *op. cit.*, pp 98, 118.

più attivi e indispensabili nell'uomo in generale e una potente componente nelle azioni morali»[290].

Riassumendo quanto detto finora, osserviamo che l'uomo è dotato di tre istanze fondamentali: l'empatia, l'intelletto e la coscienza morale. La coscienza del senso morale impedisce di metterne in dubbio l'esistenza, pena l'alogismo e la fine di ogni discorso; si tratta di una facoltà che spetta all'uomo *qua homo*. E la coscienza morale, sebbene cronologicamente venga esplicitata soltanto da ultima, mediante la riflessione, è logicamente antecedente all'empatia[291]. È innegabile qui l'influsso della nozione di *a priori* kantiano, anche se il termine non è utilizzato esplicitamente. Un uomo dotato esclusivamente di empatia sarebbe un bruto, del tutto uguale agli animali; sarebbe un animale gregario, ma l'uomo è un essere sociale e non semplicemente gregario[292]. Egli è dotato di quello che Lieber chiama *carattere etico*, che è la risultante dell'azione combinata di intelletto e coscienza morale; ed è precisamente questo che andiamo a indagare.

Quanto al suo funzionamento, che costituisce l'oggetto predominante del capitolo III, la coscienza morale presuppone il libero arbitrio (*freedom of will*), vale a dire l'autonomia della ragione. La ragione permette di scegliere tra una gamma di azioni possibili sulla base della coscienza morale, che offre un criterio primordiale; ma come abbiamo già detto tale coscienza è a uno stato embrionale, e deve essere coltivata per operare efficacemente: «È uno sfortunato errore [credere che] la coscienza morale consista in una lista di azioni che dovremmo fare e un'altra di azioni che non dovremmo fare; o in una sorta di bilancia che in ogni situazione potrà indicare infallibilmente, senza un perfezionamento anteriore, che cosa deve essere fatto; o, ancora, un oracolo che aspetta solo di essere consultato per offrire una pronta risposta»[293]. Questo offre un ulteriore argomento contro la tesi lockiana secondo cui l'intelletto starebbe alla radice della coscienza morale, e ne conferma l'inadeguatezza in due punti. Primo, se così fosse non si potrebbero spiegare gli atti atroci di persone che pur sono convinte di essere nel giusto; secondo, non si saprebbero spiegare i tentennamenti e i ripensamenti di un uomo che cerca di rimanere nel giusto[294].

---

[290] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 51-52.

[291] In F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 54, possiamo leggere infatti che «la ragione, dunque, ci porta a riconoscere questa legge [la coscienza morale] immediatamente, non mediante induzione, sillogismo o altre prove o processi di ragionamento».

[292] Ivi, p. 103.

[293] Ivi, p. 54.

[294] Ivi, pp. 54-55.

L'errore di ritenere che la coscienza morale possa eseguire calcoli matematici precisi e infallibili poggia su un altro errore, più a monte, al quale si è già accennato: ritenere che ciò che è primordiale deve essere necessariamente già del tutto operativo e perciò non perfettibile. Al contrario, l'uomo possiede - per volontà di Dio, nella prospettiva spiccatamente cristiana di Lieber - i semi delle facoltà, ma spetta a lui scegliere se e come coltivarli, proprio perché la sua ragione è autonoma[295]. «Siamo ordinati a essere uomini, e non a essere costretti nella morale nel modo in cui lo sono gli animali a opera dei loro sensi»[296]. Soltanto una ristretta gamma di azioni può essere definita buona o cattiva in modo assoluto; Per la risoluzione dei casi compresi tra questi estremi ci dobbiamo affidare proprio alla coscienza morale, che per un corretto funzionamento necessita di un equilibrio delicato di *knowledge* e *skill*, conoscenza teorica ed esperienza; nel caso non si segua la massima aristotelica del giusto mezzo, che Lieber non perde occasione di rammentare, si cadrebbe nell'eccesso. Uno sbilanciamento a favore della prima genera pedanteria, che in politica è estremamente dannosa: «la storia è piena di esempi simili», in cui si decise in base a principî idealistici giustificando atti criminali e progetti politici irrealizzabili[297]. Uno sbandamento a favore dell'esperienza fa invece sprofondare nell'opportunismo (*expediency)*, nella ricerca esclusiva dell'efficacia e dell'utilità, con effetti altrettanto dannosi.

Proseguendo l'indagine sulla coscienza morale, il tentativo di ridurre al minimo la legge etica e di trasporla a livello teoretico sfocia nella scoperta della massima aurea, che Kant ha «enunciato scientificamente» dandole il nome di imperativo categorico[298]: «Fai o non fare ciò che desideri che gli altri facciano o non facciano a te»[299]. Kant ha ben evidenziato, agli occhi di Lieber, che l'origine della coscienza morale è la percezione e riflessione sugli atti altrui, e l'individuo si include successivamente nella comunità astratta sottomettendosi alla legge universale. Ma la particolarità della scienza etica è di essere una scienza pratica, la cui applicazione richiede un tatto che solo l'esperienza, l'esercizio e l'abitudine possono procurare.

Lieber prosegue poi l'analogia con i colori per inserire un nuovo elemento nel quadro che si viene a delineare: «la nostra coscienza della percezione dei colori ci

---

[295] Ivi, p. 55.
[296] Ibidem.
[297] Ivi, p. 65.
[298] Ivi, p. 56.
[299] Ibidem.

obbliga a riconoscerla negli altri, a partire dal momento in cui li vediamo dotati di un organo della vista»; allo stesso modo, «cosa che è di gran lunga più importante, non solo uno ammette l'esistenza della coscienza negli altri, ma la pretende e insiste su di essa; la presuppone in ogni *fellow-creature*, e fonda la sua conversazione, i suoi ragionamenti, il suo *social and political intercourse* su di essa»[300].

Viene così introdotto il lato sociale della vita dell'uomo, che è parte determinante della discussione sulla sua natura. La constatazione che la coscienza morale nasce dall'osservazione del comportamento altrui porta in effetti a scoprire un altro fondamentale principio: perché se da un lato la moralità presuppone l'individualità, ossia la capacità di scegliere responsabilmente e agire autonomamente, dall'altro si attua soltanto nella socialità, poiché richiede in modo speculare il rispetto dell'individualità altrui, conformemente alla seconda formulazione dell'imperativo categorico. Per questo Lieber colloca nell'individualità e nella socialità «i due poli intorno a cui la vita intera ruota»[301]. Il lato del singolo individuo, inoltre, include oltre alla questione della responsabilità anche un attuale *onward principle* che spinge l'uomo a «separarsi dalla massa con qualche distinzione», e a essere in competizione con i suoi simili[302]. Come si vedrà, è sulla corretta interazione tra queste due istanze che si gioca la stabilità di una struttura politica[303].

2. Stato di natura, Stato naturale e progresso.

Dopo aver concluso l'analisi di uno degli oggetti fondamentali della scienza politica - l'uomo - rimane da approfondire il polo complementare, lo stato. A questo proposito, osserva James Farr, «Lieber fu tra i primi studiosi di politica negli Stati Uniti a essere così schietto nel respingere le varie teorie della *natural law*», che considerava «matura per una riforma - una riforma mediante potatura»[304].

---

[300] Ivi, p. 33.
[301] Ivi, p. 57.
[302] F. Lieber, *The stranger in America, or letters to a gentleman in Germany: comprising sketches of the manners, society and national peculiarities of the United States*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1835, p. 37.
[303] F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1883, p. 25.
[304] James Farr, *op. cit.*, p. 117.

Si è spesso confusa, sottolinea Lieber, la *natural law* con lo studio dell'uomo nella condizione naturale, cioè nello stato di natura, dimenticando che il suo reale ambito è quello dei diritti che derivano dalla natura dell'uomo. È per scongiurare questa confusione che Lieber approfondisce il tema dello stato, considerandolo nella sua natura e nella sua origine. Su questo tema fa riferimento in principio a posizioni illuministiche, sostenendo senza mezzi termini che lo stato di natura è una pura finzione[305]. Sotto questo aspetto, lo scienziato politico non risparmia gli attacchi alla fallace idea di una contrapposizione tra uno stato di natura originario e un contratto sociale artificiale e convenzionale; concezione che, a suo avviso, deriva da un triplice errore ed è gravida di pericolose conseguenze. Prima di tutto affonda le sue solide radici nella generale tendenza dei filosofi «a tracciare una netta linea che separa le opere della natura e quelle dell'uomo, e ad ammirare quelle a scapito di queste»[306]. In secondo luogo la causa dell'errore va ricercata nell'assunto secondo cui per trovare l'essenza di qualcosa si debba guardare al suo stato primitivo o originario, come al bambino per l'uomo; in ultimo luogo la confusione delle idee di sviluppo e di artificio porta indebitamentea identificare ciò che è naturale con ciò che è immutabile, cosicché ciò che è suscettibile di un qualsiasi mutamento assume automaticamente una connotazione artificiale. Sul piano dell'origine dello stato, questa fallacia porta ad associare da un lato il naturale al selvaggio, dall'altro la società all'artificio. Diretta conseguenza è l'idea secondo cui «le menti rudi e incolte sono in uno stato più naturale di quelle coltivate»[307]. Lieber isola questa falsa concezione nella figura di Rousseau, il quale ricorre nei testi come il campione della libertà gallicana. Fu Rousseau a teorizzare il «sogno dorato di una felicità originaria»[308] e il mito dell'Arcadia, di cui bisogna constatare a detta di Lieber il valore esclusivamente poetico[309]. Mettendo in luce la perfezione naturale e l'opposta degenerazione di ogni istituzione umana, Rousseau lascia supporre che l'uomo sia il solo responsabile del suo funesto destino. Una simile idea è del tutto opposta alla concezione del

[305] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., vol. I, p. 213. Cfr. anche *Essays on property and labour, as connected with natural law and constitution of society*, Harper & Brothers, New York 1841, p. 173. Lieber non è il solo ad avversare la teoria dei diritti naturali: anche Calhoun, negli stessi anni, sosteneva la falsità dei principî di eguaglianza degli uomini e dei loro diritti, anche se nel suo caso la diversità è il fondamento del suo razzismo. Sull'argomento cfr. M. Salvadori, *Potere e libertà nel mondo moderno - John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 202 e segg.
[306] F. Lieber, *The stranger in America*, cit., p. 336.
[307] F. Lieber, *Political Ethics*, cit., vol. I, p. 97.
[308] Ivi, p. 130.
[309] Ivi, p. 136.

fine umano come *self-realization* e incremento delle proprie facoltà in seno alla civiltà, poiché, accusando l'uomo di una non meglio identificata caduta, lo spinge ad anelare il ritorno allo stato bestiale; inoltre, se ha una ragion d'essere nel contesto delle burrascose nazioni europee, questa volontà di allontanamento dell'uomo dall'istituzione sociale non è adatta al constesto statunitense, in cui la tensione tra individuo e istituzioni è sempre stata assai più temperata[310].

Tuttavia il limite più evidente di tale pensiero è l'inammissibilità di un terzo elemento al di fuori di sviluppo artificiale e staticità naturale: proprio su questo verte la prima delle due critiche mosse da Lieber, secondo cui lo sviluppo e il mutamento sono ciò che è realmente naturale. Lieber viveva e lavorava in un momento storico in cui alla nozione di progresso cominciava ad accostarsi quella di tecnologia: gli Stati Uniti nell'arco di poco più di quarant'anni assistettero a tre successivi boom delle infrastrutture, per effetto di importanti innovazioni tecniche. In un primo momento la linea del «sistema americano» promosse la creazione di strade nazionali, inaugurate con la Cumberland Road; in un secondo momento la messa a punto dei battelli a vapore ne consentì l'uso in massa, e costituì un incentivo per i trasporti di merci su lunghe distanze, per la cantieristica e per la costruzione di canali artificiali navigabili, che proliferarono in tutta la nazione. In un terzo momento l'invenzione della caldaia ad alta pressione consentì l'uso del vapore sui treni, che soppiantarono in breve tempo i battelli. Ma le innovazioni dei trasporti non erano le uniche: a esse si aggiungono quelle in campo agricolo, come l'aratro meccanico o la trebbiatrice; e una miriade di piccole o grandi invenzioni che modificavano, gradualmente ma radicalmente, il modo di vivere di ognuno[311]. Insomma, la quotidianità in cui si trovava Lieber era tutt'altro che stazionaria, e lo indusse a vedere nel progresso il corso naturale della storia.

> L'uomo è stato creato per la civilizzazione oppure per essere stazionario; una via di mezzo non è immaginabile. Se è stato creato per essere stazionario, allora dovremmo anche sapere a quale stadio. Forse quello della barbarie più degradante? Se non è così, egli deve essere fatto per il movimento. E dove

[310] F. Mioni, *op. cit.*, p. 100.
[311] M. A. Jones mette perfettamente in risalto la spinta innovatrice che caratterizzava ogni settore negli anni 1820-1860. *Op. cit.*, cap. VII.

> deve arrestarsi questo movimento? Quale direzione deve prendere? Senza dubbio quella del miglioramento[312].

Poiché la peculiarità della natura umana è la tendenza al progresso, sarà naturale per esso ciò che meglio corrisponde a tale tendenza, e non ciò che coincide con lo stato in cui si ritrova l'uomo all'origine della sua storia. Il miglioramento altro non è che la civilizzazione, definita come «coltivazione, sviluppo, espansione di tutti i nostri poteri e le nostre facoltà» in quanto individui[313]. Essa però presuppone la società, che permette di accumulare beni e conoscenze in ogni ambito ed esperienza morale: così «la civilizzazione è il suo [dell'uomo] reale stato naturale, perché adatta e funzionale alla sua natura»[314].

Alcuni autori - Lieber chiama in causa Hobbes a titolo di esempio - hanno ipotizzato l'esistenza di uno stato naturale in modo negativo, deducendolo cioè come specchio di uno stato di civiltà che sarebbe contraddistinto dalla convenzionalità[315]. Questa ipotesi però non ha offerto strumenti per la definizione positiva dello stato di natura, che così oscilla tra uno stato di guerra permanente - ma cosa impedisce che sia invece uno stato di pace? [316] - e uno di globale anarchia.

Una seconda variante della teoria contrattualista, che ammette l'utilità del contratto sociale ai fini del processo di civilizzazione senza propugnare un inverosimile ritorno allo stato selvaggio, non è affatto più veritiera. Ad esempio per Locke - che non viene qui esplicitamente citato, ma come sottolinea Mioni è una presenza tanto costante nel pensiero americano da costituire un retroterra inevitabile di ogni discussione di teoria o filosofia politica[317] - «poiché non siamo in grado di procurarci da soli un'adeguata scorta di cose necessarie per vivere nel modo in cui la nostra natura ci fa desiderare, una vita adeguata alla nostra dignità,

---

[312] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 128-129. Nel 1858 ribadì l'idea scrivendo che «non vi è nulla di stabile se non ciò che progredisce». *Inaugural Address*, p. 22.
[313] Ibidem.
[314] Ivi, p. 129.
[315] Ivi, pp. 132-133.
[316] F. Lieber, *Essays on property and labour*, cit., p. 36. Poiché Lieber non lo cita, non è dato sapere se riprendesse intenzionalmente o meno la posizione di Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi*, Torino, Utet 1996, vol. I, p. 60: «In una simile condizione il senso di inferiorità sarebbe generale, quello dell'uguaglianza assai debole. Gli uomini non cercherebbero di aggredirsi, e la pace sarebbe la prima legge naturale. Il primo desiderio che Hobbes attribuisce agli uomini, di soggiogarsi a vicenda, non è ragionevole. L'idea dell'impero e della dominazione è tanto complessa e dipende da tante altre che non sarebbe certamente la prima».
[317] F. Mioni, *op. cit.*, p. 49.

siamo per natura indotti a cercare la comunione e la società con altri»[318]. Secondo questo filone l'uomo non è autosufficiente nello stato di natura, e necessita di un'autorità superiore anche al fine di evitare i pericoli dello stato di guerra. In questo caso il passo falso non sta nell'errata combinazione dei quattro poli, stato di natura, patto sociale, stato di pace e stato di guerra: è nell'idea stessa che l'uomo possa deliberatamente sancire un *prima* e un *dopo* mediante un accordo, come se fosse in grado di elevarsi al di sopra di se stesso e guardare alla sua condizione con sguardo obiettivo. «Senza dubbio essi [gli uomini] scoprirono presto che avrebbero potuto proteggersi e aiutarsi nella caccia, nella pesca, nella coltivazione. Ma erano già uniti quando lo scoprirono, o altrimenti non lo avrebbero probabilmente mai scoperto»[319]. Questo costituisce il bersaglio della seconda, decisiva obiezione di Lieber, che fa suo - senza citare espressamente l'autore - l'ammonimento di Hume a non innamorarsi di un'origine filosofica del governo[320]:

> L'uomo non agisce per impulsi istintivi, pur così determinanti e numerosi nelle azioni specifiche, [...] né pone le basi delle numerose istituzioni che divengono importanti con il tempo dopo una matura riflessione, come se sapesse in quel momento a quali gravi conseguenze porteranno. È un errore frequente, che ha ingannato molti tra i più eminenti filosofi, ascrivere alla libera azione di un giudizio ponderato e al calcolo ciò che invece deve essere derivato da un'origine del tutto differente.[321]

Quale può essere dunque questa origine differente? È senz'altro vero, osserva Lieber, che «la natura fisica e morale degli uomini, la loro costituzione e le loro affezioni li mantengono uniti»; ma è altresì evidente che «non li spingono a unirsi

---

[318] J. Locke, *Due trattati sul governo*, § 15.
[319] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 105.
[320] D. Hume, *Saggi morali, politici e letterari*, UTET, Torino 1974, p. 660.
[321] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 104. Questo appare in netta contraddizione con la celebre affermazione di de Tocqueville, che descrive «lo spettacolo di un gran popolo che, avvertito dai suoi legislatori che gli ingranaggi del governo si arrestano, rivolge senza fretta e senza paura gli sguardi su se stesso, misura la profondità del male, si contiene per due anni, al solo scopo di trovare un rimedio e, trovatolo, vi si sottomette volontariamente, senza che esso costi una goccia di sangue né una lacrima». *Op. cit.*, p. 116. Tuttavia la dissonanza tra le due teorie viene del tutto risolta, come vedremo nelle prossime pagine. Anche in questo caso Lieber segue alla lettera Montesquieu: secondo quest'ultimo, che peraltro non è un fautore del contrattualismo e tratta lo stato di natura in quanto situazione puramente ipotetica, l'uomo nasce «le sue prime idee, è chiaro, non sarebbero affatto speculative: prima di indagare sull'origine del proprio essere, egli penserebbe alla propria conservazione». Montesquieu, *op. cit.*, vol. I, p. 59.

dallo stato di isolamento»[322]. Le cause pertanto devono essere ricercate altrove, ma per ora è bene portare a termine la critica al contrattualismo, che rappresenta un ostacolo difficile da abbattere.

Dopo aver criticato la base concettuale della teoria contrattualista, Lieber considera più in dettaglio la teoria di Locke, riprendendo le obiezioni già avanzate nei confronti della teoria. In primo luogo, la storia non offre esempi di comunità che vivessero in uno stato di natura; in secondo luogo, a nessun uomo è dato promulgare un nuovo patto sociale e dare così inizio a un nuovo Stato[323]. Sebbene Locke cerchi di dare una risposta a questi attacchi, i suoi tentativi non hanno successo, almeno alla luce delle riflessioni di Lieber: quando nei *Due trattati sul governo* egli scrive che «per gli stati è come per le singole persone: sono comunemente ignoranti della loro nascita e della loro infanzia; e se ne sanno qualcosa, lo devono alle notizie casualmente raccolte da altri», in realtà va a suffragio della tesi di Lieber, giacché è realmente così che avviene[324]: se non ci sono pervenute notizie di uomini privi di stato, ciò non è dovuto a una sfortunata lacuna delle nostre conoscenze storiche, ma al fatto che, molto semplicemente, non è mai esistita una comunità di uomini senza stato. «Gli uomini non possono esistere senza lo stato; non sono mai esistiti senza stato; ovunque troviamo il riconoscimento di diritti, l'osservanza di leggi e regole e l'esistenza di autorità stabili»[325]. Un qualche tipo di organizzazione statale esiste necessariamente prima che ve ne sia la coscienza e molto prima, dunque, che i membri siano in grado di deliberare a proposito di un patto sociale.

Malgrado queste obiezioni, esiste un modo per salvare, almeno parzialmente, la teoria contrattualista. La soluzione consiste nel distinguere tra stato e governo: se il primo, «naturale, necessario e *uninvented*»[326], è infatti proprio della natura umana ed esiste, come abbiamo visto, per necessità, il secondo invece può avere la sua origine in un accordo[327]: ne è un esempio la federazione americana. Per intenderci, il governo non è che la forma istituzionalizzata e formalmente legalizzata delle relazioni *giuridiche* che costituiscono lo stato e che già esistono. Così la teoria del contratto sociale conserva una certa legittimità se per stato intendiamo un insieme di relazione codificate, dotato di leggi fondamentali,

[322] Ivi, p. 106.
[323] J. Locke, *op. cit.*, §§100 e segg.
[324] Ivi, §101.
[325] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 215.
[326] Ivi, p. 240.
[327] Ivi, p. 294; cfr. anche p. 159.

istituzioni e anche autorità politiche, e basato sulla reciprocità di diritti e doveri - vale a dire un governo[328]:

> Lo stato, cioè la società, esiste già con milioni di relazioni *giuridiche* e leggi. Il governo che è stabilito *ex novo* sorge da, e riposa su, le preesistenti relazioni di diritto. L'errore critico di confondere stato e governo ha portato a innumerevoli fraintendimenti, il principale dei quali riguarda l'origine dello stato e le conseguenti obbligazioni dei suoi membri. Gli uomini hanno dovuto fare ricorso ad altrettante finzioni[329].

Per quanto riguarda la seconda obiezione, è esatto dire che nessun uomo gode della possibilità di dare corso a un nuovo stato - mentre può in rari casi istituire un governo -, «poiché tutti gli uomini sono nati sotto uno stato di qualche tipo»[330]. Questa osservazione apre a importanti considerazioni, in particolare riguardo alle possibilità di entrata e uscita dal governo e alle modalità di espressione dell'assenso al patto sociale. Se «un uomo non può uscire dal suo tempo come non può smettere di essere figlio dei suoi genitori», è ovvio che «potrà e vorrà sviluppare e migliorare, o cambiare e ricostruire, ma in nessun caso potrà mai cominciare daccapo»[331].

Al di là di queste osservazioni, vi è un altro punto cieco della teoria contrattualista, di cui patisce in particolare Jefferson[332]. In che modo si legittima, una volta stipulato il patto sociale, la validità della legge di maggioranza e di conseguenza la possibilità di obbligare una minoranza? Si tratta di una variante dell'obiezione principale, ossia che chi stipula il patto sociale dovrebbe conoscere preventivamente i vantaggi che esso reca. Ma è una variante cruciale, perché la legge di maggioranza, escludendo la minoranza, stride con l'assenso unanime che richiederebbe il patto. Jefferson tenta di risolvere il problema sostenendo la naturalità della legge di maggioranza[333]; ma questa soluzione si limita a spostare

[328] Ivi, p. 288.
[329] Ivi, p. 239.
[330] J. Locke, *op. cit.*, § 113.
[331] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 285. Il peso di questa affermazione sta nel confronto con il «privilegio dell'inizio» che si è soliti ascrivere alla storia degli Stati Uniti. Si può supporre che sottolineare l'impossibilità di iniziare da zero servisse da *memorandum* ai giovani lettori di Lieber, affinché non ignorassero l'eccezionalità della situazione americana e le facilitazioni che ne sono derivate: come sempre gioca qui la massima lieberiana secondo cui ad ogni diritto equivale un dovere, ad ogni privilegio una responsabilità.
[332] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 292-294.
[333] F. Mioni, *op. cit.*, parte terza. Il problema della legittimità del patto sociale ha delle ricadute non trascurabili riguardo al diritto alla proprietà, che sarà preso in esame più tardi.

di un passo il problema, che si ripropone quando è necessario capire di quale maggioranza si tratti: è l'annoso problema della modalità di espressione del consenso al patto sociale. Esso deve essere chiaramente espresso singolarmente, via via che gli individui raggiungono la maggiore età; ma come può essere legittimo un patto sociale di cui non sono io stesso firmatario? Cosa ha legittimato le generazioni che mi hanno preceduto a stipulare un accordo vincolante per me, e cosa legittima me a fare lo stesso per le generazioni future? La soluzione classica, proposta da Locke e adottata dallo stesso Jefferson, sta nel consenso tacito: esso è implicito dal momento in cui l'individuo partecipa al godimento dei beni della società e non esprime dissenso. Lo stesso problema si ripropone per la legge di maggioranza: «Se l'importante era far emergere la volontà della maggioranza, allora ciò doveva accadere per ogni maggioranza, cioè per la maggioranza che si registrava *in ogni momento* della vita di uno stato, considerato il flusso ininterrotto di ingressi e uscite dei membri del *people*»[334]. A stesso problema, identica soluzione: l'*impasse* impone ancora una volta il ricorso all'assenso tacito, che più che risolvere il problema lo ignora. L'altra via d'uscita, la verifica ininterrotta della maggioranza, è ovviamente impraticabile, e non può che restare un sogno della *mathématique sociale* di matrice illuminista. È proprio avvalendosi della matematica sociale, mutuata da Condorcet, che Jefferson perviene all'idea di rinnovare la costituzione ogni 19 anni[335]. Ma una simile prospettiva non vale la pena di essere considerata se per Jefferson delle rivolte periodiche e mirate possono scongiurare il pericolo della letargia politica, distruttrice della libertà, per Lieber questa ipotesi lascia adito addirittura allo scherno:

> In quale stato sarebbe gettata tutta la società ogni venti anni, al rinnovo del contratto! Tutta la proprietà cancellata, ogni istituzione in pezzi, ogni vita alla mercé di tutti, ogni legge dissolta [...] e, dopo il rinnovo del contratto, quale caccia e strage dei non-contraenti! Il nuovo stato avrebbe inizio offrendo una taglia sulla testa di ogni non-allineato[336].

Il risultato paradossale e la tortuosità di queste ultime due scappatoie sono le dimostrazioni definitive della necessità di abbandonare la teoria contrattualista,

---

[334] Ivi, p. 204.
[335] Ivi, p. 160. Una formulazione di questa teoria è nella lettera di Jefferson a S. Kercheval, che risale al 1816. T. Jefferson, *op. cit.*, p. 1402.
[336] F. Lieber, *Political ethics*, cit. I, p. 294.

che pure - concede cavallerescamente Lieber - ha segnato un'evoluzione importante e necessaria nel cammino della scienza politica[337]. Soltanto a questo punto, dopo che si sia definitivamente accantonata l'idea di un contratto sociale, si può iniziare la ricerca dell'origine della civiltà. Il capitolo nono del secondo libro di *Political ethics*, che passa in rassegna le diverse teorie dell'origine dello stato, propone un breve compendio delle diverse teorie da Dante a Bentham; esse vengono prese in esame una a una a beneficio della completezza, ma in ultima analisi devono essere tutte scartate poiché si appoggiano, seppure con differenze anche sostanziali, a una forma di contratto sociale.

Bisogna ancora una volta risalire alle *Reminiscences of Niebuhr* per trovare le radici della preoccupazione del giovane Lieber e un vago presentimento della futura teoria. La meraviglia qui espressa dallo storico di fronte all'origine della civiltà era senza dubbio condivisa dal suo protetto:

> Sembra che la civiltà abbia avuto inizio con una specie di ispirazione immediata; perché come si spiega che nessuna tribù, anche scoperta secoli orsono in uno stato selvaggio, sia progredita da allora, eccettuato qualche stimolo ricevuto da nazioni straniere già civilizzate? Anche la mitologia di ogni nazione la cui civilizzazione risale a periodi remoti mostra che un dio o una dea è disceso per istruire l'uomo nell'agricoltura, nell'uso dei metalli e nelle altre arti elementari. Posso difficilmente comprendere come l'uomo abbia potuto inventare da solo i processi articolati della cottura del pane[338].

Questa perplessità di fronte a un così intrigante mistero spinge un ormai adulto Lieber a spendere sul tema un discorso di inaugurazione all'università, nel 1845. Qui egli osserva come le ipotesi tradizionali facciano risalire l'avvento della civiltà «generalmente ad atti distinti e definiti: invenzione cosciente, accordo deliberato, competenza dovuta all'unione delle forze, scoperta improvvisa o ispirazione diretta»[339]. Il problema comune di tutte queste origini, alla stregua del patto sociale, è che commettono l'errore di presupporre un atto puntuale e cosciente.

In verità la semplice osservazione del mondo permette di trovare una risposta molto più banale e teoreticamente economica: l'uomo scopre i benefici della

[337] Ivi, p. 291.
[338] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 145-146.
[339] Ivi, p. 205.

società e dello stato quando essi esistono *de facto*, «altrimenti non li scoprirebbe mai»[340]; dato che egli «comincia ad accorgersi di essere strettamente inserito in una società stabile, e che il suo bene e il suo male sono legati a essa», è ovvio che una qualche società, con le gerarchie e le relazioni strutturate che ne derivano, esiste già[341]. Prima di tutto è necessario quindi tenere ben separati la società e lo stato, che per ora non vengono distinti, dai loro rispettivi concetti: sia nel caso della società sia nel caso dello stato «la cosa viene prima della parola»[342]. È risaputo che presso gli antichi, ad esempio, l'idea di stato era molto forte, al punto da porre la dimensione pubblica come massima realizzazione dell'individuo; eppure non esiste una parola greca che indichi lo stato, cosa che ci obbliga a utilizzare maldestramente il termine *polis*; anche nel medioevo non troviamo un concetto consapevole di stato, ma la struttura statale del sistema feudale, che comportava la sovranità graduata, è ben presente[343]. L'osservazione del mondo mostra inoltre che vi sono popolazioni «in ogni grado di perfezione», che esemplificano[344] - dispiegandolo nello spazio e non più nel tempo - l'intero percorso del progresso e «la lunga serie di articolati processi» che hanno portato allo stadio attuale[345].

Da questa osservazione Lieber trae le debite conclusioni: esistono, a suo avviso, determinati *elementi costitutivi della civiltà* che, pur da non confondersi con le *practical characteristics of man*, spesso coincidono con queste ultime. Si tratta di elementi interni alla natura umana -socialità e individualità*;* coscienza morale ed empatia -, ma anche di elementi di più ampio respiro, come la società stessa, l'autorità e la punizione dei crimini, i quali sono presenti, ciascuno in gradi diversi, in ogni comunità umana. L'elenco riporta il linguaggio, la proprietà individuale, il riconoscimento dei diritti altrui, lo scambio, il pudore, la famiglia, l'autorità e il governo, l'amore per il bello o gusto. Riassumendo, si tratta di tutte le facoltà o disposizioni che rendono l'uomo un essere «etico, religioso, comunicativo, estetico, portato allo scambio e *jural*», vale a dire giuridico[346].

---

[340] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 107.
[341] Ivi, p. 105.
[342] F. Lieber, *On labour and property*, cit., p. 27.
[343] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 212; cfr anche *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 361.
[344] F. Lieber, *The origin and development of the first constituents of civilization*, in *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 207.
[345] Ibidem.
[346] Ivi, p. 210. Vedremo nella seconda parte del capitolo la centralità e il significato del concetto di *jural*.

Le combinazioni di questi elementi costitutivi determinano, a seconda dei fattori contingenti che intervengono nella loro interazione, diversi caratteri sociali. È proprio la loro azione congiunta e prolungata ciò che dà luogo alla civilizzazione: la volontà di migliorare le condizioni di vita induce l'uomo a indagare, provare e combinare, per ottenere nuove conoscenze; la sua naturale attitudine alla relazione garantisce, oltre alla trasmissione e diffusione delle nuove scoperte, anche l'instaurarsi di comunità via via più vaste, complesse e stabili. A questo progredire lento e sotterraneo contribuisce, e spesso in modo determinante, anche il caso[347]. È dunque una vera e propria legge quella secondo cui «la necessità dell'inizio degli elementi della civiltà è dovuta alla relazione in cui gli uomini sono immersi nel mondo materiale»[348]. Pur tenendo ben presente i pericoli che si insidiano nelle analogie, conclude Lieber, può essere utile osservare che l'uomo è simile a un bambino che, possedendo una naturale tendenza alla comunicazione, può svilupparla gradualmente grazie alle relazioni con la famiglia[349].

Benché l'indagine di Lieber sia come sempre dettagliata e cerchi di offrire ipotesi e giustificazioni per ogni asserzione, i fondamenti assoluti eludono ogni tentativo di spiegazione. Egli prende atto che l'uomo è in grado, sì, di progredire con i propri mezzi, «senza ispirazioni collaterali», ma che questi mezzi gli sono stati forniti dal Creatore, che lo ha per così dire «costretto sulla via del progresso»[350]. Ancora, una volta, dunque, le verità ultime sono ipermeabili a ogni indagine. Se non altro, dopo l'avvio iniziale che rimane inaccessibile all'intelletto umano, le tappe successive possono essere e sono state sufficientemente rischiarate.

Parallela all'idea di civiltà corre quella di progresso[351]. La civiltà, intesa qui come genere umano, ha seguito in ogni ambito un progresso lento e continuo di

---

[347] Ivi, p. 213. In una lettera di qualche anno dopo (1850) Lieber riprenderà questa idea, applicandola al concetto di razza: «Credo nelle razze diverse come credo nelle nazioni, nelle famiglie e nei singoli cervelli; ma credo solo in alcuni elementi favorevoli che, in particolari circostanze, possono produrre determinati risultati; e nessuno può prevedere che cosa produrranno particolari condizioni climatiche, geografiche, cronologiche ecc. ecc. La razza caucasica ha prodotto alcune grandi nazioni, certo, ma le ha prodotte *molto tardi*. Si dice continuamente che abbiamo più cervello. Ma se è stato così sin dall'inizio allora perché il nostro cervello non ha prodotto grandi risultati prima del cervello degli Indù, o prima del cervello degli Egizi?». T. S. Perry, *op. cit.*, p. 245.

[348] Ivi, p. 215.

[349] Ivi, p. 217.

[350] Ivi, p. 223.

[351] È bene notare che Lieber utilizza soltanto il termine *civilization*; in mancanza di informazioni più precise, sta al lettore decidere se il termine indica il processo o lo stato.

civilizzazione; si badi bene, continuo inteso non come linearmente positivo, bensì nel senso di senza soluzione di continuità: «Ogni sviluppo storico è frutto di conservazione, progresso e rivoluzione»[352]. L'errore fondamentale, tipico dei filosofi, è attribuire un'eccessiva importanza a eventi circoscritti, che spesso sono soltanto il risultato visibile di articolati processi sotterranei. Questo perché la società è «un *continuum*, e non un aggregato di unità giustapposte»[353]. Come avremo occasione di vedere, Lieber insiste spesso su questo carattere *organico* della società, requisito irrinunciabile di un buono stato e di un buon governo. Ma prima di esaminare questioni di scienza politica è bene approfondire la questione del progresso: dopo discussione sulla natura dell'uomo, piuttosto convenzionale, essa spicca per la sua originalità.

Limitatamente alla civiltà, la storia mostra una netta evoluzione su due piani. Al primo livello è semplice constatare che mentre nell'antichità la supremazia era detenuta da una nazione alla volta, in modo ciclico, in tempi più recenti la situazione si avvicina sempre più a un «commonwealth di nazioni civilizzate»[354]; le civiltà antiche seguivano una parabola, e una volta avviatesi verso la parte discendente non risorgevano mai dalla decadenza: la Grecia ad esempio lasciò il posto all'impero di Alessandro, che dopo un periodo di gloria venne a sua volta rimpiazzato da Roma; nel mondo occidentale c'era spazio, in breve, per una sola civiltà egemone. In epoca moderna, invece, le nazioni dotate di istituzioni possiedono una vitale «capacità di recupero»[355], cosicché in ogni momento si può assistere a un fiorire di diverse nazioni. Non si tratta più di un andamento parabolico, bensì di un procedere per *onde*. L'ottimismo lascia sperare che in futuro questo commonwealth di nazioni si estenda all'intero pianeta, sulla scia della kantiana pace perpetua.

Su un altro livello è interessante notare che tra i due principî fondamentali dell'uomo nell'antichità dominava l'istanza sociale, mentre l'individualità occupava una posizione nettamente inferiore. Questo è evidente dalla costituzione di Sparta, in cui la vita sociale imponeva il suo ritmo alla sfera privata. Ma più in generale è tipico delle nazioni greca e romana, in cui la massima realizzazione

---

[352] F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, cit., p. 170; cfr. anche p. 170.
[353] F: Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 218.
[354] Ivi, p. 214. L'idea ciclica della storia era tributaria degli studi classici cui si dedicò Lieber durante la permanenza presso Niebuhr, illustre storico e classicista.
[355] F. Lieber, *The rise of our constitution and its national features*, in *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 18.

dell'individuo si situa nell'attività politica e pubblica[356]. Questo conferma la tesi secondo cui i diversi elementi costitutivi della civiltà subirebbero uno sviluppo eterogeneo a seconda di fattori esterni, come i costumi o altre circostanze limitanti: presso gli antichi la spinta alla famiglia è stata reindirizzata verso la *polis* perché lo stato, a sua volta, era concepito diversamente nella sua funzione e nei suoi limiti, e il fatto che lo stato assorbisse gran parte delle energie dell'individuo era imputabile alle costanti minacce cui era soggetto[357]. Oggi invece, in epoca di maggior sicurezza, si accresce lo spazio disponibile per l'individualità e per la famiglia slegata dallo stato.

Le ragioni di un così radicale cambiamento, fino ad arrivare al primato dell'individualità sulla socialità - in accordo con la canonica distinzione di libertà dei moderni e degli antichi -, devono dunque essere individuabili, e in effetti Lieber prova a circoscriverle. In primo luogo, riflette, l'impero romano si dissolse lasciando spazio alle tribù teutoniche che, come abbiamo già visto, erano portatrici di «un forte sentimento di indipendenza individuale»; in secondo luogo l'aumento demografico, con il passaggio dalla sfera della *polis* a quella dell'*ethnos*, e l'invenzione della stampa, che elevarono notevolmente la quantità e la complessità delle relazioni sociali. In terzo luogo anche la cristianità offrì una concezione dell'uomo basata sul valore del singolo. In quarto luogo si resero necessari governi strutturati, data l'insufficienza dell'istituzione feudale di fronte all'emergere di nuovi elementi storici, quali la diffusione della moneta e dell'industria. In quinto e ultimo luogo Lieber cita la scoperta dell'America come fattore che ha contribuito al mutamento radicale dei rapporti tra stato e individuo[358].

Al di là delle cause che portarono a questo cambiamento epocale, la peculiarità della teoria del progresso di Lieber sta in un altro punto, cioè nel tentativo di superare l'ideologia ingenua del progresso come ascensione verso una perfezione ultima, un *happy ending* che viene costantemente procrastinato. Prima di tutto è opportuno tenere a mente che il progresso, anche se necessario, non è un qualcosa di dato o di automatico: «Il progresso è proprio lento; talvolta addirittura si verificano dei paurosi movimenti retrogradi»[359]. Questa puntualizzazione non è che il primo passo verso una corretta ridefinizione del progresso: se «Roma non fu

[356] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 172.
[357] Ivi, p. 144; cfr anche l'inizio del capitolo XIII, libro II.
[358] Ivi, pp. 370-379.
[359] Ivi, p. 164.

costruita in un giorno», e se lo stesso vale per l'umanità e la civiltà intera, allora è bene sradicare l'illusione che «esista un premio ultimo sul percorso della storia per cui si debba gareggiare»[360]. L'avanzare incerto della civiltà non punta a uno stato di perfezione che, una volta raggiunto, non permetterebbe logicamente alcun mutamento: la più grande caratteristica delle utopie, nota Lieber, è che descrivono paesi del tutto immutabili.

Così il progresso non è un avanzare verso una meta, avanzare che può essere rallentato da ostacoli fortuiti ma mai arrestati; al contrario, esso persegue la *riscoperta* di ciò che è naturale. Proprio in questa idea di progresso come riscoperta e come graduale ritorno alla vera natura sta l'innovazione del pensiero di Lieber: per fare un esempio, la libertà di stampa è qualcosa «a cui le nazioni civilizzate sono tornate; è un ritorno, e non lo stabilirsi di una nuova cosa»[361]. Il progresso permette quindi di realizzare in misura sempre maggiore ciò che è naturale: il che è del tutto coerente con l'idea che lo stato naturale dell'uomo sia la civiltà, e più precisamente un processo di continua civilizzazione[362]. Ogni nuovo passo nella civilizzazione, quindi, cessa di essere un'opera che l'ingegno umano crea dal nulla, per diventare qualcosa che viene semplicemente *riconosciuto*, riportato alla luce dallo stato di oblio: ecco la fondamentale differenza tra *made* e *acknowledged*: «Tutto ciò che caratterizza l'uomo in quanto uomo appare più chiaro e più definito a ogni passo della civilizzazione, il vero traguardo e non il fine artificioso della società umana. Dobbiamo enunciarlo come una vera regola: quello che è realmente naturale per l'uomo, ossia essenzialmente peculiare, si rivela più distintamente con il progresso della civiltà»[363].

Un esempio può chiarire il discorso. Il diritto alla proprietà, assolutamente naturale, è stato riconosciuto nell'antichità, e le modalità del suo esercizio sono state lentamente definite da leggi successive; sebbene le leggi siano differenti a seconda delle nazioni, il fatto che esistano ovunque è prova della naturalità della scoperta del diritto alla proprietà. Perché se così non fosse, «se fosse artificiale, inventato, allora chi lo avrebbe inventato? Chi ha avuto l'immenso potere di imporre a tutto il genere umano una strada contro natura?»[364] Il fatto che il copyright, la proprietà intellettuale, non sia esistita sino all'età moderna non

---

[360] Ivi, p. 310.
[361] Ivi, p. 185.
[362] Ivi, p. 133 e p. 68.
[363] Ivi, pp. 120-121.
[364] Ivi, p. 120.

significa che esso sia artificiale, ma dipende dal fatto che fino a ora non esisteva la necessità di sancirlo[365].

3. la connessione uomo-Stato: i diritti.

In base alle caratteristiche della natura umana messe in luce nel primo paragrafo, è evidente che «ciò che un uomo è, essenzialmente e prima di tutto, lo è in quanto individuo»[366]. Ogni sua azione ne ricorda la responsabilità, che scaturisce dal libero arbitrio: «Soltanto chi vuole agisce, e colui che agisce è responsabile»[367]. Anche quanto ai suoi fini, l'uomo è prima di tutto un singolo che persegue «lo sviluppo della sua umanità» e «l'esercizio della sua perfezione»[368]. È un *ens autoteles,* e in quanto tale gode di diritti che rientrano nel campo d'indagine della *natural law*, la disciplina che concorre a definire la statuto dell'uomo a partire dai diritti che gli spettano naturalmente. Poiché intraprende la sua ricerca a partire dai diritti dell'uomo, derivandone i doveri soltanto in un secondo momento, essa si oppone all'etica, che in maniera speculare deriva i diritti dalla definizione dei doveri, considerando questi ultimi ugualmente naturali e primordiali[369].

Indipendentemente dalla prospettiva che si sia scelta, la ricerca dà luogo infine a un insieme di diritti e doveri naturali. A questo punto subentra una nuova disciplina che ha per obiettivo «scoprire i mezzi più efficaci per garantirli [i diritti], sulla base sia dei risultati e delle conclusioni dell'esperienza, sia delle costrizioni delle circostanze attuali»[370]. Si tratta della politica propriamente detta (*politics proper*), che si propone di precisare le modalità con cui l'uomo può esercitare i diritti e i doveri individuati dalle discipline teoretiche in base alla sua natura. Il discorso non è lontano da ciò che si è detto sulla necessità di ricorrere di pari passo alla *knowledge* e alla *skill*: senza l'apporto dell'etica e della *natural law* la politica non può appoggiarsi su solide basi concettuali; e senza l'intervento della politica le ricerche teoretiche non sono in grado di assicurare l'attuazione dei principî individuati: «lo stato non fa il diritto, ma protegge il diritto originario»,

[365] Ivi, p. 122.
[366] Ivi, p. 57.
[367] Ivi, p. 58.
[368] Ivi, p. 67.
[369] Ivi, p. 69.
[370] Ibidem.

così come «i funzionari statali possono apporre un sigillo sui metalli preziosi e creare la moneta, ma lo stato non può creare il valore»[371].

È importante notare che la politica, secondo questa definizione, rimane e deve rimanere esclusivamente un mezzo; cionondimeno è uno strumento del tutto naturale, dato che è conforme all'indole dell'uomo e anzi è il naturale effetto dell'istanza sociale che è in ogni individuo. A suffragio della naturalità dello stato, suprema istituzione del mondo, Lieber dà spazio a considerazioni antropologiche e storiche, attestando la presenza di istanze sociali in ogni epoca e circostanza[372]:

> [...] Così gli uomini non sono mai vissuti senza l'amministrazione della giustizia. [...] Gli uomini, sia detto ancora, non sono da nessuna parte senza uno stato, e questa è una delle differenze rispetto alle bestie. [...] Dove ci sono uomini ci sono anche regole, governanti e governati, chi decreta e chi obbedisce, giudici e giudicati, quelli che detengono il potere e quelli che vi si assoggettano[373].

Persino i naufraghi della *Méduse*, ricorda Lieber, hanno riconosciuto un'autorità a bordo della zattera per aumentare le probabilità di sopravvivere[374]. Per aumentare le proprie speranze ogni naufrago, come singolo, si è sottomesso a una forma di società, cioè a uno schema di relazioni e autorità che si concretizza in un sistema di diritti e doveri reciproci. Questo esempio in primo luogo ricorda che il governo, a differenza dello stato, può avere origine mediante un patto sociale; in seconda battuta mette in evidenza come la società e lo stato siano non un fine in sé - come ritenevano gli antichi - ma un mezzo per raggiungere fini più alti, e precisamente fini individuali: è chiaro come la socialità, istanza naturale, è inoltre funzionale all'impulso individuale, che predica la massima autorealizzazione possibile: «Gli antichi sentivano di essere uomini perché erano cittadini. Noi siamo cittadini perché sappiamo che senza le società politiche non possiamo raggiungere i grandi obiettivi dell'uomo»[375]. A questo proposito è interessante notare che Lieber, interessandosi all'uomo dalla prospettiva della vita in società, non azzarda ipotesi su quale sia il fine ultimo dell'uomo; il termine *happiness* è quanto mai raro in tutte le opere di Lieber, mentre spesso troviamo l'uomo accostato ai *doveri*, oltre

---

[371] Ivi, p. 161.
[372] Ivi, p. 79.
[373] Ivi, pp. 215-216.
[374] Ivi, pp. 217-218.
[375] F. Lieber, *On property and labour*, cit., p. 217.

che alla responsabilità e naturalmente al godimento della libertà. Bluntschli scriverà, nell'introduzione al secondo volume di *Miscellanous writings*: «L'armonioso sviluppo di tutte le facoltà morali e intellettuali, che è il più alto tipo di libertà, appariva a lui [Lieber] come il compito stabilito dell'individuo e dell'umanità»[376]. È inoltre chiaro che, come sottolinea W. Smith, «senza dubbio il concetto di dovere costituisce il nucleo del pensiero di Lieber»[377]. Presumibilmente anche in questo caso la disputa filosofica non interessava lo storico, che adotta così la nozione più generica di autorealizzazione dell'individuo. Se tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo Jefferson poteva auspicare una società omogenea di *farmers* e piccoli proprietari terrieri, ognuno dei quali impegnato nella propria ricerca della felicità, trent'anni dopo l'eterogeneità della società americana non consentiva più la riduzione dei fini individuali alla semplice felicità. Ma attento a non cadere nell'errore opposto proponendo un'etica del dovere puro e della virtù più elevata, che sarebbe stata altrettanto avulsa dalla realtà in quell'epoca di colonizzazione sfrenata e di incessante incremento del benessere materiale[378], Lieber richiamava modelli classici - ancora una volta l'eco di Cicerone, in particolare di *De re publica* e *De officiis*, è ben presente - auspicando soltanto una virtù civile *sufficiente* a garantire il buon funzionamento della macchina statale. L'amministrazione della virtù privata era demandata all'autonomia individuale.

L'impulso alla realizzazione individuale, quindi, detiene un primato assiologico; tuttavia la socialità non può essere ignorata, proprio perché è condizione necessaria dell'altro. È questo che spinge Lieber a scrivere che «lo stato è una società per il bene e il male», infinitamente al di sopra dell'individuo[379], e «merita ogni sacrificio, di vita e di beni, di moglie e di figli, poiché è la società delle società»[380]. Ed è sempre questo che porta il nostro autore a scrivere che in ultima analisi «ogni cosa nella società ha effetti reciproci»[381].

---

[376] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 8.

[377] W. Smith, *Francis Lieber's moral philosophy*, Huntington Library Quarterly, Vol. 18, n. 4 (1955), p. 401.

[378] In tal proposito Lieber nota che, malgrado i numerosi e consistenti vantaggi di cui godeva la nazione, i cittadini mostrano «un disagio nervoso, un malcontento, un'incapacità di godere tranquillamente di queste benedizioni indiscusse; disagio che porta al desiderio di tramutare le lamentele reali o supposte in sfoghi e strani schemi di innovazione immediata». On property and labour, cit., p. 195. Lieber coglie qui la stessa irrequietezza notata da Tocqueville, che la attribuisce principalmente al «gusto dei godimenti materiali». A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Bologna 2010, p. 550.

[379] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 161.

[380] Ivi, p. 160.

[381] Ivi, p. 80.

Può sembrare un'ambiguità, dato che si è detto che lo stato deve rimanere esclusivamente un mezzo al servizio dell'individuo; ma il prosieguo del ragionamento di Lieber farà luce su questo aspetto.

Attestata la naturalità dello stato, Lieber propone un fondamentale assioma, assumendolo come punto di partenza del rapporto tra uomo e società: «Esisto in quanto essere umano, dunque ho diritto a esistere in quanto essere umano»[382], precisando in nota che «per essere umano è da intendersi, ovviamente, ciò che un uomo è con tutte le sue *relazioni*»[383]. Qui il punto nodale è il passaggio da un dato di fatto a una dimensione prescrittiva, che dunque richiede l'intervento dello stato come agente esterno[384]: se l'esistenza dei diritti naturali è assicurata dalla ricerca teoretica, la loro protezione nella realtà richiede il ricorso all'autorità e alla legge[385].

È vero che Lieber non è un partigiano della tesi secondo cui gli uomini sono dotati di uguali capacità. Tuttavia egli è assolutamente convinto che l'eguaglianza sia reale rispetto ai diritti fondamentali[386] e al rispetto delle leggi, nello stesso senso in cui gli uomini «sono creati eguali e indipendenti»[387]. Lieber non fa parte dei filosofi che sostengono l'eguaglianza degli uomini, e anzi si domanda se «non esiste forse un'analoga ineguaglianza [rispetto al problema della proprietà privata] in tutte le altre sfere della vita e dell'agire umano»[388]. La risposta che elabora non lascia spazio a equivoci: «Un'infinita differenza nel mondo fisico come nel mondo intellettuale e morale è la legge onnipresente dell'universo»[389]. Non è un caso che questa concezione sia ampiamente spiegata nel testo *Essays on property and labour*, dato che le ricadute sulla teoria della proprietà, come vedremo nel paragrafo successivo, sono pesanti. Ora limitiamoci a osservare che la varietà

---

[382] Ivi, p. 68.
[383] Ibidem (corsivo mio).
[384] J. Farr sottolinea la fallacia di questo sillogismo, notata già da Hume. *Op. cit.*, p. 118.
[385] Calhoun nega del tutto l'esistenza di diritti naturali: «nello stato naturale esistono unicamente individui senza autorità alcuna sopra di loro: è col costituirsi dello stato politico che gli individui formano un corpo politico, da cui provengono l'autorità sovrana e la legge, e dalla legge nascono i diritti che operano nella società, i quali sono diritti politici, ovvero acquisiti e perciò convenzionali». M. Salvadori, *op. cit.*, p.204. Distinguere tra il concetto e la cosa permette a Lieber di coniugare il rifiuto della *natural law* all'esistenza di diritti naturali, sostenendo che questi esistono a livello teorico ma necessitano di garanzie politiche per essere efficaci.
[386] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 159. «Dato che la natura è uguale in tutti, l'origine di tutte le leggi deve essere la stessa».
[387] Dichiarazione d'indipendenza, § 2.
[388] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 167.
[389] Ivi, p. 171.

naturale è il motore principale del progresso, come sosteneva già W. Von Humboldt nel saggio citato[390].

Ritorniamo alla doppia istanza dell'uomo, l'eguale spinta all'individualità e alla socialità. La loro azione non solo offre spiegazioni, come abbiamo visto nel capitolo precedente, al problema dell'origine della civiltà; ma è anche determinante per spiegare l'attuale relazione tra l'individuo e la società. Così come è naturalmente dotato della coscienza morale e dell'empatia, l'uomo è dotato anche di elementi sociali[391]. Egli è un vero animale sociale, «formato dalla natura per la società»[392]: nasce in seno a una famiglia, in cui sviluppa un certo tipo di relazioni sociali e realizza quel naturale spunto al rapporto con gli altri, in particolare grazie alla notevole lunghezza del periodo di gestazione[393]. È chiaro da ciò che la famiglia è il primo agente di sviluppo del fattore sociale, oltre che morale[394]. Ma al di là delle relazioni familiari, che in alcuni casi possono essere deboli o addirittura assenti, l'uomo ha anche una istintiva spinta all'esteriorizzazione, all'espressione (*utterance*), che si concretizza prima di tutto nel linguaggio, e in seguito nelle idee più complesse di produzione e di scambio[395].

La società, è ormai assodato, è una parte naturale dell'indole umana per una duplice ragione: sia perché l'uomo possiede una spinta a essa, per le ragioni che abbiamo appena elencato; sia perché la società, unitamente alla struttura statale che viene a sovrapporsi, è indispensabile per proteggere i diritti naturali di ognuno, e con essi la possibilità di *self-realization*. «Lo stato è così intimamente legato a tutto ciò che riguarda l'uomo, tutti i nostri interessi sono così strettamente correlati e intrecciati con il suo bene, che non può prosperare, o non essere una fonte di danni, senza un leale e corretto adempimento dei doveri da parte di ogni cittadino»[396]**.** Significativamente il titolo originario pensato da Lieber - ormai ne siamo certi: all'incisività prediligeva di gran lunga la chiarezza - era *On political ethics, or the citizen considered with regard to his moral obligations arising from his participation in government*[397]: dato che diritti e doveri corrono come linee parallele, al pari di libertà e responsabilità, un popolo che beneficia di uno stato

[390] W. von Humboldt, *op. cit.*, p. 8; cfr. anche il cap. II.
[391] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 39.
[392] In questo la consonanza con Jefferson è pressoché totale: «Ritengo che l'uomo sia formato per la società e sia dotato dalla natura di quelle attitudini che lo rendono adatto alla società». T. Jefferson, *Writings*, cit., p. 1064.
[393] F. Lieber, *Political ethics*, vol. I, p. 103.
[394] Ivi, p. 137 e p. 62.
[395] Ivi, p. 206. Cfr. anche *Legal hermeneutics*, cit., pp. 1-2.
[396] Ivi, p. 79.
[397] Perry, *op. cit.*, p. 106.

che si fa strumento della sua libertà e felicità è tenuto, paradossalmente, a rispettare maggiori impegni e ad adempiere numerosi *civil duties* proprio per mantenere in vita questo buon governo[398].

Il tema dei doveri civili sarà oggetto specifico della terza e ultima parte di questo capitolo. Ora occorre approfondire il discorso sui diritti: tradizionalmente i filosofi che si sono occupati della *natural law* hanno individuato un nucleo di diritti fondamentali, inerenti alla natura umana, ma vi hanno incluso di volta in volta diversi diritti specifici. Proprio perché inerenti alla natura umana, essi non sono sanciti dalle leggi positive, che si limitano a regolare i diritti convenzionali. Per quanto riguarda Lieber esiste un unico, reale diritto originario, quello della *personality*. Il nostro autore non parla di libertà di pensiero, di coscienza e di parola, per citarne alcuni, soltanto perché sono impliciti nella definizione di uomo e dunque inclusi nella *personality*: l'uomo è un essere morale, quindi dotato di esistenza fisica, libero arbitrio e libertà di azione. Questo diritto originario si declina poi in una serie di diritti altrettanto primordiali ma derivati, il primo dei quali è la libertà di azione (*free agency*). Esso sussiste anche nelle più rigorose dittature, per una semplice ragione logica. L'obbedienza assoluta priva l'uomo della sua responsabilità; la necessità esclude la *accountability,* e senza la responsabilità l'uomo cessa di essere tale, poiché il suo carattere morale è annientato[399]. Detto in altre parole, l'obbedienza assoluta è possibile solo a fronte di un potere assoluto, prerogativa esclusiva del Creatore[400].

Il secondo e il terzo diritto rispecchiano un'altra caratteristica dell'uomo, il desiderio di comunicare. Esprimere idee ed esperienze è una necessità per l'uomo, come provano anche le riflessioni su Laura Bridgman contenute nell'omonimo testo[401]. Per questo esistono i diritti *qua homo* di parola e di stampa, che oltre a essere una valvola di sfogo per questo naturale impulso umano consentono anche la trasmissione e la diffusione del sapere, rivelandosi indispensabili al progresso.

---

[398] «Più libero è un paese - ossia maggior libertà di azione è garantita all'uomo - più diventa necessaria una solida ed estesa conoscenza del dovere politico. Senza di essa la libertà di azione sarà utilizzata per scopi cattivi». *Political ethics*, cit., p. 78.

[399] Ivi, p. 180. È plausibile che Lieber avesse ben presente la posizione di Jefferson. Questi scrisse, nella lettera del 20 settembre 1810 a John B. Colvin: «la legge dell'autoconservazione autorizza la vittima a servirsi della forza. In tutti questi casi, la legge non scritta della necessità, dell'autoconservazione e della pubblica sicurezza prende il sopravvento sulla legge del tuo e del mio». T. Jefferson, *op. cit.*, p. 1232.

[400] Un'altra figura centrale dell'educazione di Lieber, Tacito, scrisse a tal proposito «*Nec totam servitutem, nec totam libertatem pati possunt*». *Historiae*, I, 6.

[401] F: Lieber, *A paper on vocal sounds of Laura Bridgman*, in *Miscellaneous writings*, cit., I. In questo articolo Lieber analizza i modi di comunicare di questa donna sorda, muta e cieca che nonostante i gravi handicaps trova il modo di esternare i propri pensieri.

Ulteriori diritti sono quelli legati alle relazioni familiari, i cui legami sono sacri e al di fuori di ogni ingerenza statale, e alla libertà di coscienza, anch'essa al di fuori della giurisdizione dello stato. A essi segue un diritto che, sebbene trattato dopo gli altri, è logicamente anteriore: è il diritto di spostamento, indispensabile perché tutti gli altri diritti si esercitano nel luogo in cui si vive, e conseguentemente ognuno deve essere libero di sceglierlo. Esiste infine un diritto naturale alla proprietà, che merita però un discorso a parte data la sua struttura controversa e largamente dibattuta.

A proposito dei suddetti diritti è necessario fare alcune osservazioni, la prima delle quali di ordine linguistico. Lieber chiama *primordiali* questi diritti, a differenza dei suoi predecessori, che preferivano i termini *assoluti*, *inerenti* o *inalienabili*. Il primo di questi termini viene scartato perché secondo la definizione di Blackstone *assoluti* sono i diritti «di cui gode l'uomo in uno stato di natura, e di cui ogni uomo ha diritto di godere, che sia in società o no»[402]. Una simile definizione evoca i fantasmi del contratto sociale, teoria che, come abbiamo visto, non trova il favore di Lieber. Il secondo e il terzo, contenuti nella Dichiarazione d'indipendenza, presentano lo stesso problema, dato che alla loro enunciazione segue quella secondo cui «per garantire questi fini, tra gli uomini vengono istituiti dei governi che derivano i loro poteri dall'accordo dei governati»[403]. Il termine *inalienabili* è invece accantonato perché da un lato la storia mostra numerosi casi in cui essi sono stati alienati, e dall'altro l'antropologia insegna che i costumi di alcune nazioni possono essere contrari ai diritti che noi definiamo inalienabili. Infine altre opzioni, quali *indefettibili* e *incancellabili*, vengono escluse perché riferite a società politiche già costituite, e quindi passibili di annullamento in fasi di transizione politica[404]. Lieber preferisce dunque *primordiali* a *imprescrittibili* ed *essenziali*, che pure ammette come termini soddisfacenti[405].

Una seconda osservazione si situa a un livello più concreto. Lieber non si lascia accecare dall'ottimismo, ed è ben conscio che ognuno di questi diritti, persino quello della persona, può subire limitazioni in casi particolari. Il nodo è stabilire una linea di demarcazione che permetta di distinguere le limitazioni legittime da quelle imputabili a una condotta dispotica del governo. Il diritto alla persona viene

[402] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 200.
[403] Cfr. F. Mioni, *op. cit.*, p. 40.
[404] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 202.
[405] Ibidem.

sospeso non solo in caso di belligeranza, ma anche in stato di pace, ad esempio nei casi di legittima difesa. In questo e altri simili frangenti la responsabilità dell'omicida viene sospesa perché si considera la sua reazione come necessaria: come abbiamo visto «la necessità non stabilisce un diritto» in modo diretto, ma «annulla la responsabilità»[406]. D'altra parte è interessante notare che non è lo stato di guerra - la situazione che tradizionalmente conduce alle maggiori limitazioni dei diritti - a destare maggiormente l'attenzione di Lieber: ad esempio per Jefferson l'*habeas corpus*, principio cardine del diritto alla *personality*, può e anzi deve essere sospeso in guerra: proseguirne l'applicazione significherebbe «usare la legge non per la sicurezza, ma per la distruzione della nazione, e soltanto come una copertura per consegnarla a un nemico»[407]. A questo proposito non si può non menzionare la lettera che Lieber indirizza all'amico Sumner poco dopo la sospensione *dell'habeas corpus* a opera di Lincoln, nel 1862. In essa l'autore sembra, se non giustificare, quanto meno comprendere la misura estrema del Presidente, adducendo come parziale giustificazione l'eccezionalità della situazione - nel caso specifico la guerra civile[408].

Al di là di casi-limite come lo stato di guerra, che possono giustificare per esempio una limitazione della libertà di stampa o del diritto alla libera circolazione per ragioni di sicurezza, anche in tempi di pace questi diritti presentano alcune naturali limitazioni: ad esempio un cittadino non può recarsi deliberatemente in casa altrui, come non può strillare in un luogo sacro - a meno che non sussista, anche in questo caso, una necessità che libera dalla responsabilità. Lo stesso vale per la religione e la proprietà: si tratta di diritti che possono essere limitati nel caso sussista una ragione particolare, come potrebbe essere ad esempio un danno diretto alla società civile. In questi casi è necessario trovare un discrimine tra le limitazioni legittime e quelle che sono il segno di uno stato dispotico e arbitrariamente invasivo.

4. Un diritto particolare: la proprietà.

[406] Ivi, p. 180.
[407] F. Mioni, *op. cit.*, p. 117.
[408] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 328 e segg.

Abbiamo a questo punto strumenti sufficienti per affrontare il controverso tema della proprietà, che è il frutto di considerazioni legate al momento storico alla luce dei presupposti sin qui esaminati. Si tratta di un argomento spinoso sotto vari aspetti, il primo dei quali è senza dubbio la schiavitù. La proprietà di esseri umani costituisce, soprattutto dal punto di vista morale-teorico più che giuridico, una questione di dibattito; tuttavia essa è del tutto assente dai ragionamenti di Lieber. Il suo abolizionismo non è per ora in discussione, e una così grave assenza è facilmente imputabile alla difficile situazione in cui si trovava, abolizionista tra schiavisti: nel 1835 le pubblicazioni antischiaviste furono date alle fiamme presso l'ufficio postale di Charleston; nel 1838 la lotta contro l'abolizionismo portò addirittura all'assassinio di Elijah Lovejoy, giornalista antischiavista che stava difendendo la sua tipografia dagli assalti della folla[409]. È comprensibile dunque che nei testi accademici Lieber non volesse correre inutili rischi portando avanti una lotta che in ogni caso sarebbe stata infruttuosa, almeno in quegli anni.

Un secondo aspetto del tema della proprietà è meno intriso di ricadute morali immediate, ma certamente non è meno spinoso sul piano politico: si tratta dei rapporti della proprietà privata nei confronti dell'autorità statale e federale. *Political ethics*, pubblicato nel 1838, dedicava alla proprietà il capitolo immediatamente successivo all'indagine sulla natura dello stato[410]. Nel 1835 alla corte suprema il giudice Taney, legato a Jackson, successe al defunto Marshall. Sotto di lui le corti costituzionali di diversi stati emisero delle sentenze che aprivano il dibattito sull'argomento della proprietà. Il tema divenne così oggetto di aspri dibattiti teorici e ideologici, finché nel 1837 il caso C. River Bridge contro Warren Bridge[411] rese chiara la posizione del giudice Taney, secondo cui «i diritti della proprietà privata andavano subordinati a quelli della comunità»[412]. L'atteggiamento di Taney, molto più incline del suo predecessore ad allargare, sentenza dopo sentenza, i poteri delle autorità statali a danno dei privati cittadini,

[409] M. A. Jones, *op*. *cit*., pp. 156-158.
[410] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, libro II, cap. II.
[411] Nel 1785 la compagnia Charles River ricevette l'autorizzazione a costruire un ponte a Boston, ottenendo la concessione dellariscossione dei pedaggi. Nel 1828 lo stato del Massachussets stipulò un nuovo contratto con la Warren Bridge per la costruzione di un secondo ponte, che sarebbe stato a poche centinaia di metri dal primo e soprattutto gratuito. Così la Charles River fece ricorso presso la corte dello stato sostenendo che il contratto concorrente violava i diritti di proprietà (cioè i diritti di pedaggio) garantiti dal primo contratto. Il caso fu deciso dalla corte suprema in favore del Warren Bridge, sostenendo che i mancati guadagni del primo ponte non rientravano negli obblighi contrattuali. Contro la decisione di Taney si scagliò anche il giudice Story, che paventava un'interpretazione della costituzione che non garantiva la protezione dei contraenti.
[412] M. A. Jones, *op*. *cit*., p. 138.

fu probabilmente ciò che destò l'interesse di Lieber e lo indusse a riprendere in mano la questione; nel 1841 pubblicò così un intero libro dedicato alla questione della proprietà privata, *On property and labour*, che costituisce il testo fondamentale di questa discussione.

Non fu soltanto la posizione della corte suprema a mettere in allerta Lieber. Un altro fattore che suscitò il suo interesse fu la nascita, in quello stesso periodo, di numerose comunità che predicavano e praticavano la comunione dei beni[413]. Da liberale convinto, Lieber si sentì costretto a chiarire la vera natura della proprietà privata per allontanare i fantasmi del socialismo e delle ingerenze statali.

Per un'adeguata comprensione è bene considerare il tema in modo stratificato: anche su questo argomento Lieber si confronta con la storia, e in particolare con Jefferson; di conseguenza riprende alcune teorie di Locke che il virginiano aveva fatto proprie, seppur adattandole al suo orientamento spiccatamente democratico. Il filosofo britannico formulò per primo la triade dei diritti alla vita, alla libertà e alla proprietà. Quest'ultima era giustificata ai suoi occhi dal fatto che l'uomo, godendo della proprietà del suo corpo, la può estendere agli oggetti che il suo corpo produce, cioè ai frutti del suo lavoro[414]. In base a tale assunto, perciò, se un uomo rende coltivabile un appezzamento di terra questa può essere considerata di sua proprietà, perché porta il marchio del suo lavoro. Abbinando questo principio a quello secondo cui la terra è originariamente proprietà comune degli uomini, offerta come tale da Dio, Locke conclude che ogni individuo ha il diritto di reclamare la proprietà su ciò che ha prodotto anche senza il consenso degli altri uomini. Per quanto riguarda la proprietà terriera questo pone un problema spinoso, perché un simile sistema può funzionare a condizione di presupporre una disponibilità illimitata di terra, cioè una situazione in cui nessuna nuova appropriazione interferisca con le proprietà degli altri individui. Ciò circoscrive il discorso a due sole situazioni: un ipotetico, remoto periodo di «inizio della civiltà» oppure una limitata area geografica che presenti la stessa disproporzione tra abitanti e terra disponibile, come ad esempio gli Stati Uniti[415]: in effetti il continente nordamericano presenta una situazione così favorevole da spingere Locke a scrivere che «così, all'inizio, tutto il mondo era America»[416].

---

[413] Ivi, pp. 145-148.
[414] J. Locke, *op. cit.*, § 27.
[415] Ivi, §§ 33-34.
[416] Ivi, §§ 36, 46, 49.

Tentando di estendere l'applicabilità di questi principî, Locke pone un limite quantitativo alla proprietà, individuato nel labile confine tra godimento e spreco: quest'ultimo comporta spesso una sottrazione di beni ad altri uomini, e anche in caso contrario è il segno inequivocabile dell'eccesso di proprietà, che per questo può essere considerata illegittima[417]. In questo modo ogni uomo ha sì un naturale diritto alla proprietà, ma limitatamente a ciò di cui può godere i frutti: non è ammissibile che si impossessi di un terreno di centinaia di ettari se non ha braccia per farlo fruttare o se non ha una ragione per sfruttarlo.

Questa soluzione riesce a ritardare il problema del limite alla proprietà, ma non a risolverlo: come osserva Lieber, il criterio rischia di portare a flagranti ingiustizie. In primo luogo un individuo può coltivare un terreno di gran lunga più esteso di ciò di cui necessita per ragioni che non conosciamo: per mettere da parte il raccolto, per venderlo, per sfamare gli indigenti. E sanzionare un'azione di cui non conosciamo le ragioni va logicamente contro ogni principio di giustizia. In secondo luogo gli ultimi secoli hanno segnato l'avvento dei macchinari, che hanno esteso di molto le possibilità di lavoro dell'individuo[418]: basti pensare allo pneumatico o alla macchina da cucire[419]. Ciò non solo cambia il grado del limite alla proprietà, ma invalida del tutto la distinzione tra uso e spreco: il progresso della tecnica, unitamente al continuo aumento demografico, costringe a porsi nuovamente la questione della legittimità della proprietà, poiché oltre una certa soglia, molto più vicina di quanto possa sembrare, l'aumento di terre del singolo danneggia gli altri membri della comunità.

Veniamo ora a Jefferson. Egli parte da un'altra posizione, giacché interpreta la proprietà come diritto convenzionale, e la sostituisce perciò con la felicità nella triade lockiana. Al pari di Locke, il Presidente ammette la connessione tra individuo e proprietà mediante il lavoro, a condizione però che vi sia un equilibrio preciso tra *hands* e *lands*; inserisce dunque un analogo criterio di spreco, e nega inoltre che la proprietà sia l'esteriorizzazione della propria individualità, vale a dire dunque una caratteristica naturale dell'uomo[420]. In questo modo Jefferson può affermare che la proprietà privata rientra sotto l'autorità della legge positiva, e può così aggiungere altri criteri limitativi di natura positiva[421]. Il primo di questi è il

---

[417] J. Locke, op. cit., § 31.
[418] F. Lieber, *Essays on property and labour*, cit., pp. 103n, 104.
[419] M. A. Jones, *op. cit.*, pp. 116-118.
[420] F. Lieber, *Political ethics*, cit., vol. I, pp. 112-113.
[421] F. Mioni, *op. cit.*, p. 159.

divieto della trasmissione di beni mediante eredità. Il suo ragionamento in merito si basa sull'idea che un morto non può avere potere su una proprietà: di conseguenza, un discendente o un coniuge può godere dei possedimenti di un defunto avvalendosi di un diritto civile, che si basa con ogni probabilità su una nozione morale, ma non ha nulla di un diritto naturale. Sia detto per inciso, proprio questa differenza spinge Jefferson a impiegare il termine usufrutto in luogo di proprietà, in particolare in riferimento alla proprietà terriera[422].

Lieber non è affatto propenso ad ammettere un simile punto di vista. Per risolvere il problema tenta di risalire all'origine, cercando una risposta alla domanda «Perché abbiamo la proprietà privata?»[423]. In primo luogo è bene osservare che anche le teorie socialiste, o ogni teoria che difende la comunione dei beni, danno per ovvia la necessità della proprietà. Anzi, proprio i tentativi di limitare o dividere la proprietà dimostrano inequivocabilmente che essa è parte integrante della personalità individuale: gli esperimenti comunitari di Owen e le comunità degli *shakers* sono la prova che la proprietà si può dividere, ma non che se ne può fare a meno[424]; inoltre, osserva Lieber, la messa in comune della proprietà si limita quasi sempre a quella dei terreni, rimanendo esclusi tutti gli altri beni[425].

Lieber è del tutto ostile a una simile teoria. La proprietà, unitamente «allo scambio di lavoro e alla produzione», in primo luogo distingue l'uomo dalle bestie[426]; in secondo luogo distingue l'individuo dagli altri uomini, giacché costituisce «l'applicazione dell'individualità agli oggetti esterni», in aperta opposizione a quanto affermato da Jefferson[427]. In terzo e ultimo luogo essa è soprattutto il primo fondamento del processo di civilizzazione. Pertanto, rispondendo «a bisogni di gran lunga più alti dei semplici bisogni fisici», è un oggetto esterno alla giurisdizione di ogni governo, che, pur necessario, non è del tutto naturale - anche se originato dalle naturali tendenze sociali dell'uomo. «Abbiamo bisogno della proprietà accumulata. Senza di essa, nessuna prosperità;

---

[422] Ivi, parte terza, cap. II.
[423] Ivi, p. 111.
[424] Comunità di quaccheri il cui soprannome deriva dalle danze che usavano ballare nei momenti di preghiera collettiva.
[425] Ivi, I, p. 115.
[426] F. Lieber, *Political ethics*, cit., vol. I, p. 28.
[427] Ivi, p. 112.

senza prosperità, nessun tempo libero; senza tempo libero, nessuna ricerca della conoscenza, e nessun incremento della civiltà nazionale»[428].

Così secondo Lieber «L'idea di *mine and thine* deve aver avuto origine insieme ai primi pensieri dell'uomo»[429], ed è primordiale esattamente come la coscienza morale, a cui d'altra parte è strettamente legata, poiché entrambe dipendono dall'idea di giusto[430]. Per sottolineare la sua naturalità, la proprietà viene paragonata al linguaggio e all'istanza sociale dell'uomo: il paragrafo introduttivo del libro significativamente porta il titolo «La proprietà in relazione alla legge naturale e alla civiltà», e in esso si può leggere[431]:

> La proprietà privata esisteva molti secoli, e probabilmente millenni, prima che l'uomo iniziasse a riflettere sulla sua correttezza e utilità. [...] L'origine della proprietà non può essere indicata con un punto preciso nel tempo. Crebbe con l'uomo, come crebbe il linguaggio e lo stato. È il necessario e inevitabile effetto della sua natura morale e fisica. I primi due esseri umani non potevano che percepire l'importanza e la portata del *mine and thine*[432].

Quest'idea è del tutto coerente con il rifiuto della concezione contrattualista, che suppone uno spartiacque fittizio tra un prima e un dopo: se esistesse realmente un simile contratto, sarebbe facile pianificare a tavolino una divisione equa della proprietà. Purtroppo, però, la realtà dimostra che persino gli Stati Uniti, pur godendo del «privilegio dell'inizio», di una disponibilità di terre senza pari e della possibilità di organizzare la colonizzazione del West, non hanno potuto ricorrere a un simile sistema. Sistema che, come tutte le idee teoriche, è così apparentemente semplice e lineare da risultare totalmente estraneo alla realtà. Inoltre, il patto sociale significherebbe che l'uomo ha vissuto per un qualche periodo «prima che la divisione della proprietà sia stata fatta (*made*)», e dunque ignora che «la proprietà è cresciuta inseparabilmente dall'uomo»[433].

Naturalmente Lieber è ben consapevole che, nonostante sia naturale, la proprietà privata è fonte di numerosi problemi; il punto che vuole mettere in chiaro qui è che i problemi non possono in alcun modo essere risolti abolendo la

---

[428] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 111.
[429] F. mioni, *op. cit.*, p. 109.
[430] Ivi, p. 165.
[431] F. Lieber, *On labour and property,* cit.
[432] Ivi, pp. 27-28.
[433] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 116.

proprietà stessa. Vale qui lo stesso discorso fatto per la società e lo stato, che, pur naturali, rendono complessa la gestione della vita comune.

In particolare, una concezione malsana della proprietà può portare a due opposti mali, l'avidità (*covetousness*) e la liberalità (*incontinency*). Per prevenire questi mali è sì legittimo, e anzi necessario, un intervento da parte della legge positiva, ma essa deve limitarsi alla regolamentazione della proprietà, non alla sua abolizione o alla modifica di ciò che essa naturalmente implica[434]. «Non ho detto che l'idea della proprietà, essendo naturale per l'uomo, si manifesta da subito in modo perfetto agli occhi dell'uomo»[435]. Al contrario, la proprietà è stata riscoperta come naturale grazie al progresso[436]: come in altri ambiti fondamentali, spetta all'uomo, essere razionale e responsabile, sviluppare l'istituzione della proprietà in un modo corretto.

Un esempio lampante, oltre che di grande attualità nel momento in cui scriveva Lieber, era quello del copyright, in particolare quello internazionale. Come nota M. A. Jones, «la mancanza di un accordo internazionale sulla proprietà letteraria favoriva la stampa e la diffusione di edizioni prodotte a poco prezzo senza pagare diritti dei più noti autori britannici», il che scoraggiava inoltre gli scrittori americani[437]. In effetti diverse proposte erano state avanzate, sia da parte europea sia da parte americana, per regolamentare la proprietà intellettuale[438]. Essa era una categoria di proprietà mai conosciuta prima, ma non per questo meno naturale; la sua assenza si poteva imputare al fatto che nell'antichità i libri quasi non esistevano, e in tempi più recenti il loro commercio non fruttava un guadagno sufficientemente alto da richiedere una qualche forma di protezione. Ma quando il problema si presentò ogni nazione cercò, con mezzi adeguati al proprio contesto politico, di porre alcune regole: alcuni paesi proponevano un copyright illimitato, che però, a detta di Lieber, sarebbe stato un vincolo eccessivo; altri una proprietà di durata variabile, che rimaneva però da quantificare: l'ipotesi avanzata da Lieber era quella di un diritto della durata di un secolo, in modo da tutelare l'autore dell'opera e la prima generazione successiva; ma il punto è che spetta «alla società

[434] Ivi, p. 114.
[435] Ivi, p. 120.
[436] Ibidem. «Non dico "la proprietà è naturale", ma "*pertanto* (*therefore*) la proprietà è naturale"».
[437] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 142.
[438] Lieber accenna qui alla legge prussiana sul copyright, varata nel 1837; e a diverse proposte da parte americana. *Political ethics*, cit., I., pp. 122-123.

sovrana regolare il tenore di queste categorie di proprietà»[439], in modo da trovare una regola che soddisfi «sia la comunità sia l'autore»[440].

Nella seconda parte di questo capitolo distingueremo accuratamente tra società, stato e governo; per ora è sufficiente sapere che la società, che costituisce la prima forma di comunità umana, è anteriore e superiore allo stato; è ad essa che spetta la sovranità, e dunque il diritto / dovere di decidere su questioni importanti che esulano dallo stato, la cui giurisdizione è più limitata. Lo stato «logicamente ha origine soltanto con l'aumento della proprietà terriera»[441]; la proprietà terriera costituisce un perno fondamentale dello sviluppo umano, dato che rappresenta il passaggio dal nomadismo alla comunità sedentaria, una tappa fondamentale per la proprietà. Quindi, se lo stato è successivo alla proprietà terriera, è evidente che non ha competenze su di esse; ecco perché spetta alla società l'amministrazione di leggi sulla proprietà. «La proprietà non è la creatura del governo», che, sia detto per inciso, costituisce un passo ancora successivo allo stato. Al contrario, «il governo è la creatura della proprietà»[442]: «quando esso gradualmente si stabilisce, gli uomini sono già abbondantemente in possesso di beni di ogni sorta»[443]. In breve, per la proprietà vale la stessa regola che abbiamo applicato alla società e allo stato: «la cosa viene prima della parola»[444].

È ormai chiaro che la proprietà è naturale, poiché rientra nelle modalità di espressione dell'individualità di ogni uomo. Il prossimo passo consiste nello scoprire la sua origine. Nella maggior parte dei casi, la storia mostra due principali modalità di venire in possesso di un bene: la produzione e l'appropriazione. La prima non presenta dubbi di sorta, ma la seconda pone delle questioni tutt'altro che semplici. L'appropriazione infatti può essere lecita, come nel caso dell'acquisto o di un passaggio da un individuo all'altro nel caso di un'eredità; o illecita, come nel caso di una conquista o dell'occupazione di un terreno disabitato[445]. Oppure la sua legittimità può essere discutibile, come nel caso dell'appropriazione di un terreno appartentente ad altri ma effettivamente abbandonato. Riguardo alla prima situazione - e il pensiero corre qui alle tribù indiane, le cui terre venivano progressivamente espropriate proprio in quegli anni

---

[439] Ivi, p. 123.
[440] Ivi, p. 124.
[441] Ivi, p. 285n.
[442] F. Lieber, *On property and labour*, pp. 70-71.
[443] Ibidem.
[444] Ivi, p. 27.
[445] Ivi, p. 44.

- Lieber è perentorio, e fa prova di tutto il suo nazionalismo: «Se un paese è molto sovrappopolato, e se non può ottenere terre in altro modo [...], allora è perfettamente legittimato a conquistarle. Chi lo negherebbe?»[446]. L'unica giustificazione addotta da Lieber non pare molto convincente: basandosi sul fatto che la proprietà terriera rappresenta una tappa cruciale del progresso di questa istituzione, e che la produzione è una delle fonti principali della proprietà, ne segue che i coloni americani hanno più diritto di occupare le terre poiché le sfruttano a dovere e godono dei suoi frutti - a differenza dei cacciatori indiani, che vivono in uno stato di nomadismo[447]. L'ipotesi dell'occupazione di terre che non appartengono a nessuno rimanda invece alla colonizzazione che caratterizzava quei decenni; agli occhi di Lieber tale occupazione è legittima nella misura in cui la terra che non appartiene a un uomo non è di proprietà comune, al contrario di quanto sosteneva Locke, ma non è di nessuno. Il passo della Bibbia cui Locke si riferisce significa soltanto che «l'uomo può essere il padrone, *può*, dovunque egli vada»[448]. Se ciò che non è di nessuno in particolare fosse proprietà comune, si domanda Lieber, «perché gli uomini non hanno mai dichiarato le stelle proprietà comune?»[449]. La risposta può essere solamente una: perché la proprietà richiede, per essere legittima, la capacità di godere di quel bene. Per questa ragione i pesci dell'oceano non appartengono a nessuno, ma diventano proprietà di chi ha la capacità di pescarli ed esclusivamente nel momento in cui li sta pescando[450].

L'esempio dell'oceano offre uno spunto per respingere altre perniciose teorie: alcuni teorici, polemizza Lieber, hanno sostenuto che la proprietà della terra sottostà alle medesime condizioni della proprietà marittima, giacché presenta le medesime caratteristiche[451]. Questi filosofi, non meglio identificati, hanno dunque concluso che l'uomo non potesse diventare proprietario della terra, ma al massimo dei frutti che essa offre di tanto in tanto. Effettivamente è ovvio che, come il mare e a differenza degli altri beni, la terra è inamovibile e indistruttibile. Tuttavia essi hanno ignorato che, a differenza del mare, essa è migliorabile, oltre che valutabile e perciò commerciabile. Dunque, scrive Lieber, è perfettamente rispondente ai criteri già esaminati: non solo di appropriazione, ma anche di produzione e, caratteristica di ogni tipo di bene, scambio.

---

[446] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 114.
[447] Ivi, p. 124.
[448] Ivi, p. 118.
[449] Ivi, p. 117n.
[450] Ivi, p. 118.
[451] F. Lieber, *On property and labour*, cit., p. 134.

Che il discorso di Lieber sia inerente alla colonizzazione è confermato da un altro paragrafo, il cui titolo è «Della durata della proprietà terriera in uno stato disabitato», in cui si cerca di fare un po' di chiarezza sulla proprietà di un appezzamento[452]. È in gioco qui la terza modalità di appropriazione, quella in bilico tra legittimità e illegalità. Un lembo di terra, egli riflette, può essere "disappropriato" per tre ragioni[453]. La prima è quella più comune, ossia la morte del proprietario; nel qual caso intervengono delle apposite leggi che, seppur emanate dal governo, poggiano sul diritto naturale: come abbiamo detto, il governo non può fare il diritto, ma lo riconosce. La seconda situazione è quando una concessione di terra viene legata a un obiettivo preciso mediante un contratto, e dunque una volta raggiunto lo scopo la proprietà può decadere; la terza ipotesi è quella in cui la continuazione della proprietà rischia di compromettere la sicurezza o la pace della società[454]. A seguito di queste osservazioni, l'esempio del Texas è un'occasione per ribadire il nazionalismo di Lieber: «La questione riguardo al Texas potrebbe, forse, essere decisa in questa maniera: il Texas era o no inutilizzato e non reclamato (*unappropriated*) per una lunga serie di anni dal governo che lo reclamava?»[455].

Le considerazioni fatte sin qui mettono in luce il pensiero di Lieber riguardo alla proprietà; ora è opportuno trattare un'altra questione che riveste un'importanza particolare nella prima metà del XIX secolo e a cui è dedicato il testo edito nel 1841: quella del lavoro. Esso è un elemento fondante della civiltà prima di tutto poiché è alla base di ogni produzione, e condiziona dunque la proprietà. Dopo la reiterata affermazione che esso «onora e non degrada»[456], Lieber afferma il legame naturale del lavoro con l'*industry*, l'operosità, che definisce come l'impegno a ridurre progressivamente il carico di lavoro mantenendo la stessa produttività[457]. Essa, unitamente all'accumulo dei beni, costituisce la base dell'economia, vale a dire lo scambio. Naturalmente senza accumulo lo scambio non sarebbe possibile in quantità necessarie a produrre ricchezza, e senza scambio mancherebbe il primo motore del progresso[458]. In queste pagine Lieber sta parlando precisamente del capitalismo, sebbene la parola non compaia:

---

[452] Ivi, p. 136.
[453] Ivi, p. 138.
[454] Ivi, pp. 137-138.
[455] Ivi, p. 148.
[456] Ivi, pp. 76 e 203.
[457] Ivi, p. 101.
[458] Ivi, pp. 60, 42.

> Quando un uomo lavora il terreno, ara, semina, miete e alla fine dell'anno ha risparmiato qualche chicco, naturalmente dopo aver nutrito e vestito la sua famiglia, riparato i suoi utensili, mantenuto il suo bestiame e pagato la sua manodopera, è più ricco. Se scambia questi risparmi con del legname, costruisce una segheria e porta avanti degli affari redditizi, incrementa ancora il suo capitale (*values*), che può investire nell'armamento di un piroscafo. In qualità di armatore guadagna sulle merci; e può sfruttare i suoi risparmi per acquistare carichi redditizi, grazie ai quali può costruire una fabbrica di tela. E quando si ritira dagli affari potrebbe essere un uomo ricco, nonostante il suo bestiame sia ormai morto, i battelli distrutti, la fattoria venduta; egli può investire i guadagni in quote di un canale, stocks del governo o prestiti ad altri.[459]

Questa forma di economia che esalta il *self-made man* è ovviamente inconciliabile con ogni manomissione della proprietà privata. Gli esempi di comunità che adottano la *common property* non sono probanti, giacché sono limitati nel tempo, costituiti da un esiguo numero di persone oppure fondati su principî religiosi così particolari da essere al di fuori della naturale legge umana, che implica lo sviluppo incessante dell'istituzione della proprietà privata[460]. L'uomo, se privato del possesso stabile di un bene, precipita nell'inerzia; cessa di lavorare e di investire, con conseguenze disastrose per sé e per la comunità. Le teorie socialiste, che Lieber liquida come quegli «stati di società in cui è abolita la proprietà privata», sono estremizzazioni dell'istanza sociale dell'uomo[461]. Eliminando la dimensione individuale, uccidono la creatività e minano l'intraprendenza che caratterizza l'uomo. Esattamente come l'estremo opposto, l'individualismo, simili dottrine sono in grado di dissolvere la società. L'individualismo come il comunismo pretendono di costruire una società senza tenere conto della natura umana, ignorando una delle due componenti fondamentali[462].

Ormai il discorso di Lieber è ben lontano dalle speculazioni di Locke e dalle utopie della *mathématique sociale* di Jefferson: è un uomo immerso nel progresso, nell'industria che ha colonizzato il New England e lentamente si sposta verso

---

[459] Ivi, pp. 58-59.
[460] Ivi, pp. 152-153.
[461] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 102n.
[462] Come sempre accade i mali peggiori sono delle perversioni di principî del tutto naturali. F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 110.

ovest, creando contemporaneamente una classe operaia sino ad allora inesistente. Tutto il passo citato, senza eccezioni, è uno specchio della reale condizione degli Stati Uniti di quei decenni: dall'inizio in una fattoria di un colono alla segheria, che naturalmente consente di lavorare il materiale che si trova più abbondantemente nelle terre del midwest; dal vascello, utilizzato per trasportare il redditizio cotone dal sud verso gli sbocchi di lavorazione ed esportazione al nord, fino alle fabbriche di tela; infine gli investimenti nei canali, che negli anni '30 costituivano un settore in piena espansione.

Cominciamo così a scoprire un altro volto di Lieber: non più accademico dal pensiero asciutto e particolarmente sensibile alla storia, ma pubblicista con un'opinione ben definita che non esitava a difendere, pur con argomenti teorici. E in questo caso il suo punto di vista aderiva perfettamente alla realtà, tanto che le teorie esposte paiono a tratti delle semplici descrizioni di ciò che stava effettivamente avvenendo nel Nuovo Mondo.

Lieber proseguiva così la discussione sul lavoro concentrandosi sulla questione dei lavoratori. Prima di tutto, notava, è indispensabile comprendere che la prima legge del commercio è quella della domanda e dell'offerta[463]. Constatare l'ineluttabilità di questa regola è capitale per proporre un discorso onesto sugli stipendi dei salariati, che negli anni '30 cominciavano a organizzarsi in associazioni e sindacati[464].

In base alla legge della domanda e dell'offerta i salari (*wages*) «non sono un'invenzione più della proprietà stessa. Sono il naturale e necessario effetto dello stato di cose - della relazione tra l'uomo e le cose che lo circondano»[465]. L'affermazione può apparire stravagante, ma è funzionale alla tesi di Lieber: la divisione del lavoro si è rivelata, grazie al progresso, un incentivo straordinario alla produttività. Gli operai che, mediante le associazioni di mestiere, richiedono un aumento dei salari - ma talvolta soltanto un controllo da parte del governo - rischiano di intaccare l'equilibrio naturale che esiste tra il capitalista e il produttore, cioè proprio quella naturale divisione del lavoro, compromettendo così la possibilità di progresso[466]. Certamente, dove i salari sono eccessivamente bassi e non consentono di vivere dignitosamente lo stato deve intervenire per aumentarli a una soglia accettabile; ma ogni altro intervento è potenzialmente

[463] F. Lieber, *On property and labour*, cit., p. 186.
[464] M. A. Jones, *op. cit*, p. 118.
[465] F. Lieber, *On property and labour*, cit., p. 187.
[466] Ivi, p. 185.

fatale, giacché artificioso in un equilibrio naturale. Ad esempio gli scioperi delle Trade Unions (che pure verranno considerate legittime dalla Corte Suprema a partire dal 1840) hanno il solo effetto di falsificare la legge della domanda e dell'offerta, facendo così spostare le industrie in luoghi più redditizi[467]. Anche gli interventi dello stato per aumentare o regolare i salari sono inutili e anzi dannosi: «I prezzi non possono essere prescritti»[468]. Ciononostante il governo ha la possibilità, e il dovere, di favorire un corretto sistema di salari in modo indiretto: incentivando nuovi rami dell'industria, migliorando le infrastrutture, proteggendo la legalità degli scambi, ma soprattutto instillando «abitudini di risparmio e sobrietà», ricorrendo a tal scopo all'educazione e alla conoscenza[469].

Sta al governo, inoltre, risolvere i problemi derivanti dalla diffusione dei macchinari: è evidente, osserva Lieber, che siamo nell'«age of machinery», e che a ogni innovazione corrisponde sì un minor costo e una maggior diffuzione del prodotto, ma anche una diminuzione dei posti di lavoro per gli esseri umani[470]. Tuttavia non si possono sacrificare gli enormi vantaggi assicurati dalle macchine, anche perché essi sono il frutto del naturale risparmio di lavoro in base all'*industry*. Descrivendo la situazione degli operai e i problemi connessi alla produzione industriale, poi, Lieber non si soffermò molto sulle soluzioni; il più delle volte, come abbiamo visto, si limitò a prendere atto delle difficoltà, oppure a sottolineare che le condizioni degli operai americani erano di gran lunga migliori rispetto ai pari grado europei[471].

Così Lieber giunse rapidamente alla conclusione del ragionamento, confidando forse che costituisse una spiegazione sufficiente. Poiché il lavoro non è degradante - a patto che sia svolto in condizioni non degradanti - ne segue che la *working class* non è da compiangere[472], perché fa parte della foresta in cui ogni membro, dall'erba del sottobosco alla quercia più imponente, «sviluppa la sua peculiare individualità e il suo destino» partecipando al tempo stesso allo sviluppo della foresta intera[473]. Criticare quest'ordine di cose, cioè criticare il fatto che vi siano delle diseguaglianze in natura e perseguire il livellamento delle ricchezze,

---

[467] Ivi, pp. 188, 180.
[468] Ivi, p. 211.
[469] Ivi, p. 212.
[470] Ivi, p. 103n.
[471] Ivi, p. 202. «la rivendicazione secondo cui l'operaio riceve sempre la parte più piccola del profitto è infondata negli Stati Uniti. E se la felicità è possibile per gli uomini, mi è sempre sembrato che il lavoratore americano, e specialmente il farmer, abbia tanti elementi di soddisfazione intorno a lui quanti ne sono concessi all'uomo». Ivi, p. 203.
[472] Ivi, p. 201.
[473] Ivi, p. 204.

può portare soltanto «alla barbarie improduttiva», con la conseguenza di annichilire ogni progresso[474]. Ciò che non bisogna dimenticare è che la natura agisce nella direzione giusta, di conseguenza ogni intervento rischia di compromettere il suo corso: Lieber si fa qui difensore di una mano invisibile - ancora una volta il termine non compare - scrivendo, con una atipica ingenua fiducia, che «la tendenza naturale e infallibile è verso una costante distribuzione e diffusione della ricchezza. È con le leggi, con provvedimenti positivi, che questo corso naturale può essere arrestato e che quindi i ricchi possono accumulare in un grado sproporzionato allo standard generale di ricchezza, e che così possono diventare pericolosi per la libertà e il bene pubblico»[475].

A conclusione di quanto detto, è evidente che dal capitolo di *Political ethics*, ma più ancora dal testo *On property and labour*, emerge un acceso nazionalismo e un equivalente liberalismo, in nome di cui Lieber è disposto a piegare il ragionamento teorico, adducendo forse come motivo la massima secondo cui «il rigore non è mai così pericoloso come negli argomenti e nei temi di politica»[476].

---

[474] Ivi, p. 174.
[475] Ivi, p. 214.
[476] Ivi, p. 82.

III

Parte II – lo Stato e le sue istituzioni

Nei capitoli precedenti si sono nominati, in modo più o meno approfondito a seconda delle necessità, molti degli elementi che vanno a formare l'edificio politico teorizzato da Lieber. Abbiamo evidenziato la distinzione tra stato e governo, insieme al carattere *jural* della società; abbiamo notato come la riflessione di Lieber si richiami costantemente all'opposizione tra libertà anglicana, ancorata al *self-government* e alla *self-reliance*, e libertà gallicana, tradizionalmente legata al centralismo; dei due paradigmi abbiamo visto i rispettivi modelli di gestione, l'organizzazione e lo sviluppo; abbiamo considerato le idee lieberiane quanto ai diritti dell'uomo; abbiamo accennato all'idea di amarchia, di *public spirit* e di *common law*; abbiamo sondato i fondamenti antropologici dell'uomo inserito nella società e i fondamenti filosofici della società stessa; infine, abbiamo abbordato il lato meno filosofico e più politico di Lieber, con la difesa del nascente sistema industriale americano e l'ostilità nei confronti della emergente classe operaia. Il prossimo passo è cercare di capire in che modo ognuno di questi elementi venga a incastonarsi in un sistema speculativo solido e coerente, quello che emerge principalmente dai due testi *Political ethics* e *On civil liberty*.

Il progetto che Lieber descrive nelle due opere è infatti un meccanismo politico ben architettato, in cui ogni elemento trova la sua collocazione senza attrito. Per questa ragione Freidel attesta che l'opera di Lieber pubblicata nel 1838 è la prima trattazione *sistematica* della scienza politica negli Stati Uniti[477]. Pertanto le difficoltà di analisi, che pure sono numerose, vanno ascritte a ragioni estrinseche e non a lacune nell'elaborazione di Lieber. Una prima difficoltà rileva dello stile dell'autore. Non soltanto egli scrisse una quantità impressionante di osservazioni - oltre ai due testi principali - che completano il quadro innestando di volta in volta nuovi dettagli; le scrisse con uno stile teutonico, non certo frizzante; un fraseggio che costringe a destreggiarsi tra «frasi lunghe come anaconda» e «pesanti come un

---

[477] F F. Friedel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 146n.

san Bernardo»[478]. Soltanto in pochi, rapidi passaggi «la precisione logica, per non parlare della grammatica, cede il passo all'entusiasmo retorico» e dà un certo slancio al testo[479]. Una seconda difficoltà, concettuale, nasce dal fatto che nella teoria politica che analizzeremo non esiste un fulcro, un pilastro capace di sopportare l'intero peso della struttura. Perciò cercheremo di stabilire un percorso per toccare i diversi concetti fondamentali, anche se nel disegno di Lieber tutto si tiene - libertà, legge, autogoverno, sovranità.

Il paradigma che contrappone la libertà anglicana a quella gallicana è, da questo punto di vista, la stella polare della costellazione lieberiana. Tuttavia esso costituisce il sostrato intellettuale da tenere presente in ogni momento, e non un concetto relativamente a cui collocare le scoperte più tecniche della scienza politica. Non è quindi direttamente implicato nella costruzione dei meccanismo politici.

1. Società e Stato.

Nel capitolo precedente abbiamo sottolineato la necessità, oltre che la naturalità, sia della società sia dello stato, le cui realtà rispecchiano la duplice istanza che caratterizza la natura dell'uomo. Per questa ragione nel primo libro di *Political ethics* Lieber non si sofferma sulle possibili analogie e differenze di queste due istituzioni, distinzioni che emergono più tardi nel testo. Pur strettamente legate, le due forme di vita comune non devono essere assimilate: in alcuni casi «la società agisca separatamente dallo stato», ed è «stato un grave errore di quasi tutti coloro che hanno proposto una teoria dello stato e dei sui attributi quello [...] di lasciare la società completamente fuori dal quadro, come se fosse sommersa, o fagocitata dallo stato[480]. Invero la società continua a esistere con degli attributi propri, anche dopo che tutti quelli fondati sull'idea di diritto siano stati riuniti sotto la forma statale»[481].

Per sciogliere la confusione bisogna addentrarsi nel libro secondo di *Political ethics*, dedicato appunto al tema dello stato e delle reciproche relazioni tra

---

[478] Ivi, pp. 132, 181. Sul tema della grafomania di Lieber, il giudice Story, al momento della sua partenza per il South Carolina, scriveva bonariamente a Sumner: «Povero Lieber, non so come farà senza di te. Temo che morirà, per la mancanza di una corrispondenza rapida, voluminosa e interminabile». F. Freidel, *op. cit.*, p. 141.

[479] C. Robson, *Lieber's theories of society, government and liberty*, in *The Journal of Politics*, Vol. 4, n. 2 (1942), p. 237.

[480] F. Lieber, *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1892, II, p. 296.

[481] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1881, vol. II, p. 475n.

individuo, stato e società. In un primo momento l'uomo, proprio in ragione della sua particolare natura e della duplice istanza individuale / sociale, tende a creare una rete di rapporti di varia natura con i suoi simili, a partire dalla famiglia e via via allargandosi alla comunità. La totalità delle interazioni tra i membri di una comunità costituisce il fondamento della società, che è un «insieme di individui tra i quali sussiste una stessa relazione [...] oppure è un insieme di individui che hanno un medesimo interesse e in modo coeso combattono per esso»[482]. Ogni società può essere funzionale a un obiettivo preciso, nel qual caso è chiamata «compagnia», «unione temporanea» o più comunemente «associazione», o diversamente «può riposare su relazioni non interamente, o per niente, sotto il controllo dei suoi membri»[483]. Quest'ultimo è il caso di uno stato o di una nazione, in cui i membri non diventano tali in seguito a un atto deliberato. Lieber attingeva, per questa idea di un legame ineffabile, anche alla sua esperienza a Boston, quando inseguiva ansiosamente un *fixed spot*. Egli era sì inserito nella cerchia della borghesia cittadina, eppure - anche dopo il successo dell'*Encyclopaedia* e dopo aver guadagnato la docenza al Sud - l'*intellighenzia* del Nord «era pronta più a lodarlo che a premiarlo», tanto che in un momento di sconforto Lieber scriveva[484]: «... È naturale. Le connessioni e relazioni, familiari e cittadine, devono essere influenti; non potrebbe essere altrimenti, o la società non sarebbe la società»[485].

Al di là della parentesi biografica, ogni società può quindi essere classificata in base alla natura dei legami che sussistono sia tra i membri della stessa sia tra i membri e gli obiettivi che essa persegue. Se nel caso delle associazioni questi due ordini di relazioni sono facilmente rappresentabili - basti pensare agli organigrammi che raffigurano i ruoli dei membri di un'azienda -, nel caso delle «società per eccellenza» essi sono difficilmente deducibili, e ciò a causa della loro complessità, variabilità e opacità[486]. La differenza tra le due categorie, che appare di grado, in realtà è sostanziale. Essere membro di un'associazione, ad esempio di un comitato politico per i diritti civili, significa che l'individuo è, oltre alla sua normale vita individuale, anche parte di un progetto comune per il quale riveste un ruolo definito. Una volta raggiunto l'obiettivo, il comitato si dissolve, privando i

[482] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 147.
[483] Ibidem.
[484] F. Freidel, *op. cit.*, p. 198.
[485] Ivi, p. 200.
[486] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 148.

suoi membri del ruolo che ricoprivano. Al contrario essere parte di una società significa che non ci sono obiettivi predefiniti da raggiungere, e che contemporaneamente non è possibile uscire dalla società, dato che se ne è parte integrante[487]. Un uomo *vive in quanto membro della società,* ed è qui che risiede la necessità della società di cui abbiamo già discusso.

Con la precisione che lo contraddistingue, Lieber sonda le relazioni che è possibile intrattenere in una società[488]. Osserva che oltre a quelli tra diversi individui, si possono avere rapporti tra l'uomo e le cose, come nel caso esemplare della proprietà; oppure tra uomo e Dio. Ormai sappiamo che le relazioni di proprietà esulano dai compiti del governo, salvo casi particolari, ed è ovvio che neanche le relazioni di ordine religioso appartengono alla sfera politica. Conseguentemente quello che interessa qui a Lieber è unicamente il rapporto tra esseri umani. In quest'ultimo ambito le possibilità sono molteplici, giacché alle relazioni fondamentali di consanguineità, limitate alla cerchia familiare, si devono aggiungere i legami generati dallo scambio, di beni come di servizi; quelli legati alle ordinarie relazioni tipiche di una vita in società, ossia al *social intercourse*; i legami intellettuali, generati ad esempio dalla lettura di uno stesso quotidiano, o più in generale da una lingua e una letteratura comuni; infine le relazioni di diritto.

Soltanto queste ultime si rivelano fondamentali per la comunità. Lieber le definisce distinguendo la prospettiva individuale da quella comunitaria. Rispetto alla prima le relazioni giuridiche sono «ciò che rivendico come giusto», dal mio punto di vista; rispetto alla seconda, invece, esse sono «la condizione dell'unione degli uomini, ciò che consente la coesistenza della personalità e individualità dell'uomo da un lato e della sua socialità dall'altro»[489].

Possiamo per ora affermare che la società è una rete estremamente complessa di rapporti di vario tipo, i quali legano i membri tra di loro e a oggetti esterni, cosicché ogni individuo può essere considerato come fulcro di una struttura, ma mai completamente isolato e privato dei suoi legami. «La società, ripeto, non è un agglomerato di atomi isolati, ma un'unione di parti che appartengono a un intero organico»[490], e le parti sono legate tra loro in primo luogo da relazioni affettive[491].

---

[487] Ivi, I, p. 164. Nessun *happy ending*, come detto nel cap. II.
[488] Ivi, I, pp. 148-150.
[489] Ibidem.
[490] Ivi, II, p. 322.
[491] Ivi, II, p. 22.

Sebbene queste siano il primo fattore cogente della società, esistono innumerevoli tipi di relazioni che, in modo del tutto naturale, portano gli uomini ad avvicinarsi l'un l'altro e a interagire. In tal modo la comunità può stringersi intorno a un obiettivo comune - che vedremo essere il bene dell'intera società - contando su legami solidi e radicati, giacché sorti spontaneamente. Perciò la società non è una mera associazione la cui esistenza è relativa a un obiettivo limitato e a un lasso di tempo variabile ma sempre finito, bensì è una comunità in cui i membri sono inseriti in un percorso temporale indefinito e in un disegno di ampio respiro che coinvolge anche le generazioni passate e crea una responsabilità nei confronti delle generazioni future.

Le relazioni di diritto entrano in gioco in questo momento, perché lo stato è «la società fondata su questo tipo di relazioni», cioè sui diritti «essenziali a ogni membro e che possono essere assicurati»[492]. Poche pagine prima Lieber scrive che «tutte le nazioni civilizzate concordano sul fatto che lo stato è una società», ma in realtà vi è una distinzione fondamentale[493]. Lo stato necessita di una società perché vi si innesta, ma la società può fare a meno dello stato. Perciò l'asserzione di Lieber significa che quest'ultimo è una società come «insieme di individui tra i quali sussiste una stessa relazione», appunto quella giuridica.

Lieber fa un passo successivo scrivendo che «esiste una necessità assoluta per l'uomo di vivere con altri uomini sotto relazioni di diritto». Dato che esse pertengono specificatamente allo stato, se ne deduce che esso è necessario al pari della società, pur rimanendone distinto[494]. Senza l'aggiunta della formula «sotto relazioni di diritto» la necessità si sarebbe arrestata alla vita in società, ma l'insistenza su questa categoria di relazioni mostra quanto in Lieber sia forte la convinzione della naturalità dello stato, che addirittura è «*aboriginal with man*, e non è un'associazione volontaria»[495]. È pur vero che società e stato, le più alte istituzioni dell'uomo, sono di fatto sovrapponibili, e a tal proposito è la storia a

---

[492] Ivi, I, p. 150.
[493] Ivi, I, p. 147.
[494] Ivi, I, p. 216. Lieber lo scrive esplicitamente poche pagine prima: «La società umana esiste per necessità, e poiché lo Stato è la parte della società umana in cui le idee di diritto e i mezzi per ottenerlo e proteggerlo sono più o meno avanzate, esiste anch'esso in modo necessario». Nel testo *On penal law*, scritto nel 1838 e modificato negli anni successivi, la formulazione è leggermente diversa: «Lo stato è una manifestazione necessaria della società». F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 475.
[495] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 162, 159. Lieber sottolinea più volte questo concetto: cfr. anche p. 278, quando scrive: «La società necessita di relazioni giuridiche. Non può esistere senza di esse, e [...] di conseguenza deve trasformare le circostanze in cui si trova in relazioni di diritto. Ciò mostra la naturalezza e l'energia dello Stato».

fugare ogni dubbio: «*Ubi societas, ibi jus*», ed è pressoché impossibile trovare un esempio di società senza stato[496]. Persino la zattera della Medusa mostra l'esistenza di una gerarchia e di relazioni giuridiche codificate, per quanto semplici.

Lieber si appoggia plausibilmente alla distinzione di A. von Schlözer tra società civile *sine imperio* e *cum imperio*, cui corrispondono rispettivamente società e stato[497]. Coprendo la stessa estensione della società, lo stato rimane in superficie, come un velo d'olio sull'acqua, giacché della panoplia di relazioni di cui si nutre il *social intercourse* prende in considerazione esclusivamente quelle giuridiche: da qui la definizione di stato come *jural society*[498]: «*Quid enim est civitas nisi juris societas?*» si chiedeva Cicerone, immancabile figura nell'orizzonte di riferimento di Lieber[499]. Lo stato si occupa delle relazioni di diritto, che costituiscono il suo unico oggetto di azione, perché si fonda sullo *jus*, vale a dire sulla giustizia: «l'idea fondamentale dello stato è la giustizia, il diritto che esiste tra uomo e uomo»[500]. «Lo stato ha origine sempre nello stesso modo, cioè mediante la concezione dell'idea di giustizia o mediante lo sviluppo delle relazioni giuridiche (*jural*) tra gli uomini»[501]. Dall'etica deriva l'idea di giusto, dall'idea di giusto quella di giuridico: «Lo stato, [...] cioè una società che riposa sull'idea di giusto, non può esistere senza un fondamento etico». Ogni membro della società sta in una relazione di reciprocità, quanto a diritti e doveri, nei confronti sia degli altri individui sia dello stato, giacché l'idea di giustizia non è altro che la combinazione di equità e generalità[502]. «Gli individui richiedono allo stato che il loro diritto - le loro relazioni giuridiche con gli altri - sia mantenuto inviolato, e lo stato richiede all'individuo che non interferisca con il diritto degli altri, o, in altre parole, che non disturbi le loro relazioni giuridiche»[503].

---

[496] F. Lieber, *The rise of our constitution and its national features*, in *Miscellaneous writings*, II, p. 55.
[497] N. Bobbio, *Stato, governo, società - frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, Torino 1985, p.121. La conoscenza delle opere del connazionale Schlözer da parte di Lieber è attestata dallo stesso, che lo cita in diverse occasioni, in particolare a proposito della statistica.
[498] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 152: «Lo stato è una *jural society*, come la chiesa è una società religiosa e come una compagnia di assicurazioni è un'associazione finanziaria».
[499] Ivi, I, p. 154.
[500] Ivi, I, p. 144.
[501] Ivi, I, p. 384.
[502] Ivi, I, p. 174. In perfetto accordo con Cicerone, *De officiis*, III, XIX.
[503] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 156-157. Cfr anche p. 160: «Ogni membro della società deve qualche dovere ad ogni membro, collettivamente, e naturalmente collettivamente tutti i membri godono di certi diritti (e conseguentemente di certi doveri) nei confronti dei singoli membri».

Sempre in virtù della sua stretta parentela con la società, lo stato è anch'esso un organismo vivente e coeso, e non una semplice associazione di interesse. Ne è una chiara metafora il battello a vapore, uno dei bastimenti che Lieber soleva frequentare per i suoi spostamenti tra il South Carolina e il New England:

> Osservate un battello a vapore pieno di passeggeri: ognuno a bordo per un obiettivo, per raggiungere una destinazione il più presto possibile, tutti nella stessa condizione, tutti muniti di biglietto, ed egualmente interessati alla salvezza del bastimento. Al di là di questi punti, ogni passeggero rimane un individuo isolato. È forse questa la rappresentazione dello stato? [...] È forse una società? Una cosa organizzata, vitale ed energica, dotata di elasticità morale, di potere, che può riposare esclusivamente sull'unione stretta, e con un carattere umano ed elevato? Non ci sono altre considerazioni, oltre alla protezione della proprietà e della vita, che ci tengono uniti in uno stato?[504]

Una volta chiarita la derivazione dello stato a partire dal diritto, rimane da chiedersi quale sia il suo obiettivo, e in seguito di quali mezzi disponga per perseguirlo. La difficoltà in questo frangente è che, proprio a causa della complessità naturale della società, risulta impossibile definire con precisione l'obiettivo o gli obiettivi dello stato. Esso copre l'intera società, la quale è contraddistinta da rapporti che sfuggono al controllo dei suoi membri. Lo stato non è, ribadisce Lieber, un'entità preconfezionata, elaborata dai filosofi e la cui realizzazione è demandata ai governanti del momento. Non è sufficiente, come sosteneva Jefferson, «fissare i veri principî e seguirli inflessibilmente»[505]. La peculiarità della scienza politica risiede proprio nel fatto che, pur richiedendo il rigore e il metodo proprii della scienza, ha a che fare con oggetti mutevoli e combinazioni di fattori del tutto imprevedibili che non possono essere ignorati. Per questa ragione l'unica cosa che possiamo affermare con relativa certezza è che lo stato ha il compito di sostituirsi alla giustizia privata[506]. Al di là di questo compito primario, Lieber è dell'idea che esso debba fronteggiare una selva di compiti che dipendono appunto dalle circostanze:

---

[504] Ivi, I, p. 170.
[505] T. Jefferson, *Writings*, Library of America, New York 2009, p. 1398.
[506] Ivi, I, p. 101.

> La politica è architettura civile, ed è un architetto mediocre colui che trascura tre cose al momento della costruzione: il luogo in cui l'edificio deve essere eretto, i materiali a disposizione per il lavoro e la funzione per cui la struttura è eretta[507].

E ancora:

> Nessuna di queste misure [che uno stato può adottare] può essere dedotta dai postulati della politica con rigore geometrico o simmetria logica. [...] In politica non abbiamo a che fare con una nozione astratta chiamata uomo, ma con un insieme vivente di corpo, mente, affetti e appetiti.[508]

Ogni sistema teorico, per quanto ben architettato, deve essere adattato di volta in volta al contesto in cui si vuole realizzarlo: la scienza politica è prima di tutto una scienza applicata, e richiede per questa ragione una cautela e una pazienza di cui il pragmatismo politico (*expediency*) e la pura filosofia possono fare a meno. Ritenere che la teoria politica sia una disciplina e anzi un'attività del tutto autosufficiente è stato il più grande errore della tradizione gallicana, che ha sempre preferito l'organizzazione allo sviluppo, i «grandi progetti alle grandi imprese»[509]. Con grande cura, dunque, Lieber evita di cadere in questo errore. Ben guardandosi dal teorizzare una macchina amministrativa e politica senza fallo - per capirci, uno stato ideale secondo i canoni della letteratura utopistica - resta ancorato alle circostanze dell'epoca. Si prefigge di discutere quali siano i mezzi di cui la società deve dotarsi e quali siano gli espedienti cui il cittadino è legittimato a ricorrere per attendere al duplice obiettivo del bene pubblico e della realizzazione individuale.

In vista di questo ambizioso progetto è indispensabile, nota Lieber, distinguere gli obiettivi di uno stato in due categorie: prima di tutto quelli stabili, che si possono ridurre come abbiamo detto all'amministrazione della giustizia, ossia la protezione dei diritti *primordiali*[510] e la «protezione di ogni cittadino da qualsiasi violazione del suo diritto da parte di malfattori all'interno e di nemici

---

[507] F. Lieber, *The stranger in America*, cit., p. 33.
[508] F: Lieber, *On labour & property*, cit., p. 91.
[509] F Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 384.
[510] Un elenco dei quali è presente ad esempio ne *On anglican and gallican liberty*, in *Miscellaneous writings*, II, p. 373. Cfr. anche *Political ethics*, cit., I, p. 81.

all'esterno»[511]: è, questa, la condizione indispensabile affinché ogni individuo possa vivere serenamente e dedicare tutte le sue energie all'autorealizzazione: in fondo «la prima base dello stato è proteggere la libera azione di ognuno»[512]. Non per niente Lieber dedica anche la parte introduttiva del breve testo *On penal law*, elaborato nello stesso periodo di *Political ethics*, ad argomentare che il primissimo compito dello stato è l'amministrazione della giustizia, in particolare delle pene. Dato che ogni individuo ha un punto di vista parziale, che lo induce a curare i suoi interessi prima di quelli altrui, è necessaria la presenza di un'autorità esterna per dirimere ogni problema e assicurare la protezione dei diritti di ciascuno[513]. Lo stato è prima di tutto un custode che deve occuparsi non soltanto della protezione fisica di ogni cittadino, ma anche della protezione della sua proprietà e di quella intellettuale, compito ben più arduo[514]: se dalla sicurezza fisica dipende la legalità dello stato, da quella intellettuale dipende la sua moralità[515]. A tal fine è indispensabile che esso assicuri la punizione dei criminali: «Senza la pena per i reati, lo stato perderebbe il suo carattere essenziale, e la società non potrebbe più esistere né perseguire il proprio obiettivo in quanto società»[516]. Oltre a questo ruolo primario, lo stato deve perseguire un secondo tipo di obiettivi dai contorni molto più incerti, che Lieber definisce *mutevoli*. Sono quelli che, indefinibili, «variano a seconda della particolare inclinazione o dei bisogni del popolo o della società: il suolo, il grado di civilizzazione, le condizioni dei popoli

---

[511] Ivi, I, p. 267.
[512] Ivi, I, p. 151.
[513] Ivi, I, p. 266, su cui avremo modo di tornare. Ricordiamo che Lieber si oppone fortemente all'idea che l'uomo sia guidato dall'egoismo; tuttavia, è inutile negarlo, per natura l'uomo agisce in questo particolare modo. È interessante a questo proposito accennare alla somiglianza con l'idea di uomo avanzata da Calhoun: anche il senatore del South Carolina evitava di parlare di egoismo, sostenendo comunque che «[l'uomo] è costituito in modo che le sue affezioni individuali o dirette sono più forti dei sentimenti sociali». cfr. G. Buttà, *Democrazia e federalismo: John C. Calhoun*, P&M associati, 1988, p. 35.
[514] F. Lieber, *On property and labour*, cit., p. 82.
[515] F. Lieber, *Miscellaneous writings, cit.*, II, p. 481. Nel caso della protezione intellettuale o indiretta, tuttavia, lo stato deve evitare il ricorso a pene: o perché non sono in grado di raggiungere l'offesa compiuta; o perché vi sono metodi più efficaci; oppure perché la punizione, per essere efficace, dovrebbe essere sproporzionata all'offesa; o semplicemente perché essa non è definibile con precisione dallo stato e dalle leggi.
[516] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 267. L'idea che il compito dell'autorità pubblica sia essenzialmente quello di protezione è molto diffusa nel dibattito politico americano; anche Calhoun, al di là di una distinzione meno marcata tra società, stato e governo, scrive: «Per la società perfetta è necessario sviluppare le facoltà intellettuali e morali che ogni uomo possiede. [...] per questo fine la libertà e la sicurezza sono indispensabili». John C. Calhoun, *Union and liberty* [1811], The online library of liberty, p. 39. E ribadisce che «i principî di un governo libero e i più alti obiettivi della società civile [sono] la giustizia, l'eguaglianza dei diritti e la protezione» in questo caso è bene precisare che l'osservazione è fatta in un contesto ideologicamente opposto alla posizione lieberiana, quale quello della *nullification*. Ivi, p. 235.

confinanti, e tutto ciò che può sensibilmente influenzare lo stato di una società»[517]. Obiettivi di questo genere esulano dalla politica in senso stretto, e richiedono un'adeguata conoscenza dell'etica politica - bagaglio di competenza imprescindibile di ogni uomo politico[518]. In modo assai vago Lieber riunisce questi disparati fini sotto la definizione di «ruolo positivo» dello stato, il quale deve agire per «ottenere ciò che è indispensabile per la società e al contempo impossibile da raggiungere tramite l'attività individuale - ottenere per via pubblica ciò che non può essere raggiunto per via privata»[519]. Si tratta, per citare alcuni esempi che Lieber trae dalla realtà degli Stati Uniti, dell'educazione pubblica, dell'assistenza medica, della manutenzione delle infrastrutture. Proprio quest'ultimo settore vedeva una partecipazione relativamente assidua del governo americano (statale o federale a seconda dei casi), con stanziamenti per strade, canali e cavi telegrafici. Al contrario, le proposte di riforma dell'educazione, della sanità, delle carceri e contestualmente della gestione dei malati di mente furono portate avanti in primo luogo grazie alle battaglie di tenaci cittadini[520]: Dorothea Dix per quanto riguarda i malati di mente, Samuel Howe e Thomas Galladet per l'educazione dei disabili, Cogswell, Everett e altri noti esponenti del mondo pubblico in ambito educativo. Lo stesso Lieber prese parte a numerose iniziative in questo senso, soprattutto nell'ambito dell'insegnamento universitario[521].

Con quali mezzi può agire lo stato sulla società? Ebbene, l'introduzione del secondo tipo di obiettivi apre un problema di non poco conto. Come vuole il buon senso, i mezzi di cui esso dispone devono essere adeguati al fine che si prefigge. Il problema non sussiste quanto al primo compito. L'amministrazione della giustizia esige che alcuni poteri siano concessi allo stato nei confronti dell'individuo, poteri che in ogni caso si arrestano laddove iniziano i suoi diritti primordiali. Il principio dell'*habeas corpus*, ad esempio, può essere considerato il limite dell'intervento dello stato nella sfera di ogni libero cittadino. Ma poiché la seconda categoria di compiti dello stato include obiettivi contingenti, risulta impossibile - o troppo restrittivo - tracciare limiti definitivi all'agire dell'autorità pubblica: «In linea di principio non c'è nessuna difficoltà teorica [...] su quali oggetti richiedano l'azione

---

[517] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 312-313.
[518] Ivi, I, p. 315
[519] Ivi, I, pp. 268, 173.
[520] M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America – Dalle prime colonie ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2007, pp. 148-149.
[521] Fu Lieber a redigere una bozza dello statuto della Columbia University. Tra le varie proposte spiccano in particolare la divisione dei docenti in una gerarchia di tre ranghi e un sistema di scambio internazionale degli stessi.

dello stato e quali no, e quali devono sempre rimanere al di fuori della sua portata. Ma in pratica la difficoltà è grande, perché non è facile decidere che cosa sia di interesse sufficientemente pubblico da giustificare un intervento, o che cosa sia abbastanza importante da esigere un'azione pubblica»[522]. Sotto questo aspetto i principî evocati sin qui, quelli della giustizia, dell'equità e della generalità, non offrono molti appigli. Perciò Lieber aggiunge la massima secondo cui, semplicemente, è bene intervenire il meno possibile[523]. Lo stato, anche se è «la società delle società», rimane pur sempre un mezzo al servizio dell'individuo, e conseguentemente ogni intromissione nella vita privata rischia di essere dannosa se non è ben motivata. Inoltre vi sono ragioni pratiche che rendono preferibile non intervenire: prima di tutto il costo, in termini di lavoro e di soldi, di ogni iniziativa pubblica; in secondo luogo il fatto che è meglio lasciare il campo libero alle associazioni, «all'operosità individuale» che è in grado di farsi carico di gran parte delle competenze di interesse pubblico – soprattutto in un paese dalla forte tradizione associazionista come gli Stati Uniti. Pertanto Lieber precisa che la profondità degli interventi statali può variare in funzione di alcuni criteri, come il grado di civilizzazione e la differenza di cultura tra i governanti e i governati[524]. In conclusione, il punto saliente è che nonostante si possano proporre delle linee guida, «soltanto l'esperienza mostra nella realtà qual è il vero limite e il modo, dando per scontato che il primo principio dello stato, il diritto, sia sempre perseguito»[525].

Prima di passare al prossimo argomento, può essere interessante confrontare brevemente la concezione lieberiana del ruolo dello stato con quella jeffersoniana. Le due prospettive non sembrano così distanti, sebbene il linguaggio nasconda le similitudini. Per il Presidente virginiano l'obiettivo di un buono stato era procurare la felicità ai suoi cittadini, felicità che risiedeva in una dimensione pubblica o sociale, e non nella semplice realizzazione individuale né tantomento nel godimento di beni materiali[526]. Quando Jefferson sosteneva, con John Adams, che «il governo migliore è quello che comunica facilità, comodità e sicurezza, o in una parola felicità al maggior numero di persone e nel grado più alto», intendeva verosimilmente che la felicità costituisce il fine ultimo del governo, poiché esso è

[522] Ivi, I, p. 175.
[523] Ibidem.
[524] Ibidem.
[525] Ivi, I, p. 176.
[526] F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, parte seconda.

un mezzo al servizio degli individui che perseguono la felicità; ma che, quest'ultima esulando dalle sue possibilità, il fine reale è creare le condizioni per raggiungerla, garantendo appunto la sicurezza e la protezione.

2. Sovranità e potere pubblico.

Arrivati a questo punto il discorso si apre alla scomposizione tra esercizio e titolarità del potere. Fermamente asserito dai federalisti per ovviare ai problemi connessi alla travolgente democratizzazione della politica[527] - primo tra tutti il fatto che il popolo, pur perseguendo realmente il bene comune, non disponga delle capacità e della conoscenza per riuscirvi[528] -, questo principio era stato progressivamente messo in discussione all'inizio del XIX secolo, con la crescente democratizzazione della politica, fino a ricevere un duro colpo con l'elezione del generale democratico e populista Andrew Jackson.

Il problema è molto semplice. Se lo stato necessita di potere per agire laddove si renda necessario il suo intervento, ogni sua facoltà deve essere legittimata, in modo da individuare un discrimine tra ciò che esso può e non può fare. Il potere in effetti è da intendersi qui sia nel senso della capacità effettiva, della forza di realizzare ciò che si propone, sia nel senso di autorità o legittimità[529]. La differenza, potremmo dire, è analoga a quella che sussiste tra *can* (essere in grado di) e *may* (avere la possibilità di). La sovranità è esattamente ciò che può legittimare l'azione dello stato pur esulando dalla sua sfera, e dunque è il meccanismo che permette la separazione dell'esercizio del potere dalla sua titolarità.

Lieber definisce la sovranità come «l'assoluta necessità di vivere in società. [...] Questo è il vero potere sovrano: il diritto, il potere e il dovere che lo stato o la

[527] Anche per Calhoun, autore stimato da Lieber per il suo innegabile calibro politico, anche se profondamente avversato quanto alle idee – in particolare sul tema della schiavitù - si rende necessario «un modello di governo che, democratico quanto alla localizzazione della sede dell'autorità e della sovranità, fosse intrinsecamente capace di controllare questi istinti [gli istinti più bassi della *populace*] nel loro riverbero sulla gestione del potere». G. Buttà, *op. cit*., p. 40. Forse proprio per questa generale consonanza nella percezione dei problemi attuali, Calhoun poté scrivere a Lieber che «Con qualche minore eccezione sono disposto ad adottare il punto di vista che esponi» a proposito di *Political ethics*. Cfr. J. Farr, *From moral philosophy to political science*, in C. Mack–H. Lesesne, *Francis Lieber and the culture of the mind*, University of South Carolina Press, Columbia 2001, p.126n.

[528] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 323. Si tratta di una convinzione già radicata nei padri fondatori; ad esempio nei *Federalist Papers*, n. 71, Hamilton scrive: «qunado si presenta l'occasione in cui gli interessi del popolo siano in contrasto con le sue inclinazioni, è dovere delle persone elette a guardiani dei suoi interessi, sopportare un errore contingente in modo da dare al popolo il tempo e la possibilità di riflettere con più freddezza e traquillità».

[529] «L'autorità è il diritto, legalmente conferito o riconosciuto dal consenso comune, di compiere determinati atti pubblici». Ivi, I, p. 265.

società umana hanno di fare tutto ciò che è necessario per l'esistenza dell'uomo in società»[530]. Si tratta dunque della fonte di ogni altro potere e di ogni altra autorità politica. Questa definizione necessita alcuni chiarimenti, dato che sembra un semplice assunto. In realtà essa poggia su un preciso ragionamento che abbiamo già incontrato, quello secondo cui la necessità esclude la *accountability*[531]: proprio come un individuo ha il diritto, in caso di bisogno estremo, di esercitare un potere estremo, allo stesso modo la società - dato che c'è un naturale bisogno di essa - non è *accountable* riguardo al potere di cui gode. Detto altrimenti, la società conta sullo stesso principio che sta alla base della vita dell'uomo («I exist, therefore I have the right to exist») e sullo stesso salto logico: è un fatto che la società esiste, dunque deve godere di precisi diritti; il primo di essi è la sovranità.

In questo ragionamento vi è una falla. Quello che è bisogno estremo infatti diventa necessità logica, senza che ciò sia pienamente giustificabile. Questa storpiatura si può perdonare a Lieber tenendo presente che il suo orizzonte non è quello della filosofia ma quello della teoria politica. Suo obiettivo è descrivere ciò che avviene realmente, non disegnare un modello teorico ineccepibile. Dunque, è evidente che da qualche parte deve risiedere un potere sovrano; il problema non è tanto giustificare logicamente la sua esistenza, quanto piuttosto prenderne atto, analizzarne le caratteristiche e cercare di arginare «gli abusi cui può dare luogo se applicato in modo errato»[532].

Una breve analisi della storia conferma l'esistenza dell'idea di sovranità, sebbene sia in dubbio che cosa indichi precisamente il termine. Lo stesso Lieber, in un testo del 1861, tentava di far luce sull'argomento: «La sovranità, ricorderete, significa ai giorni nostri sempre una completa indipendenza rispetto agli altri, cioè rispetto ai paesi stranieri; oppure il potere non solo più alto, ma *ultimo* all'interno di uno stato; o ancora, in metafisica politica, quella fonte autosufficiente dell'autorità e del potere da cui ogni altra autorità è derivata; o, da ultimo, indica semplicemente il potere supremo, in ogni sfera, il che equivale al capo»[533]. Una volta eliminata la terza accezione, che pertiene alla mera speculazione, e scartata la quarta, che al contrario è priva di interesse per la teoria politica, rimangono le prime due, riguardo a cui il caso storico degli Stati Uniti offre interessanti spunti.

---

[530] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 216-217.
[531] Cfr. cap III, parte I, §3.
[532] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 218.
[533] F. Lieber, *Two lectures on Constitution*, in *Miscellaneous writings*, cit., p. 107.

È fuor di dubbio che «In riferimento a stati stranieri nessuno, in questo paese, è mai stato sovrano eccetto gli Stati Uniti collettivamente»[534]: «Ogni azione era un'azione di un'America unita», e a questo proposito la particolare situazione delle colonie americane, che esercitavano un potere sovrano di *self-government* senza formalmente detenerlo, rende del tutto superflua la distinzione tra sovranità *de jure* e *de facto*[535]. Bisogna però dire che l'indipendenza da agenti esterni non dà adito, da sola, alla sovranità: un naufrago su un'isola disabitata è sì indipendente, ma chi si spingerebbe a dire che gode della sovranità[536]?

Quanto alla seconda accezione, quella di potere ultimo, una metafora chiarirà come stanno le cose: «Non è forse chiaro che la società, lo stato, è la fontana, e il monarca non è nient'altro che il getto d'acqua [...]? Se la sovranità deve essere in qualche luogo, non è certamente da cercare nel re; e se la parola sovrano è cionondimeno applicata al monarca, si riferisce soltanto al supremo potere esecutivo al di sotto e nel quadro della Costituzione, che deriva da fonti di potere superiori»[537].

Queste osservazioni avranno reso evidente che è assurdo asserire che la società delega la propria sovranità o investe un'istituzione altra del potere sovrano, giacché si tratta di un potere intrinseco e indivisibile[538]. E non è affatto più sensato affermare che la sovranità appartiene singolarmente ai membri della società, fallacia di cui Lieber mostra le assurde conseguenze ricorrendo a un efficace esempio: «Ci sono circa quattordici milioni di persone negli Stati Uniti, di cui forse tre milioni sono cittadini maschi adulti bianchi. Se il popolo è sovrano in base a un'unione - una somma di parcelle di sovranità sino ad allora separate - allora ogni membro detiene una quota di sovranità. Ora, supponiamo per un istante che ritiri il mio tre-milionesimo di quota che mi spetta e lo sfrutti per me e la mia famiglia; per esempio, supponiamo che dichiari un tre-milionesimo di guerra contro un paese straniero, cessando allo stesso tempo di godere della protezione degli Stati Uniti»[539]. questo esempio sarà ripreso venti anni più tardi, nelle *Two lectures on constitution*, riferendolo ai singoli stati. Essi sono «sovrani

---

[534] Ibidem.
[535] Ivi, p. 109.
[536] Ibidem.
[537] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 262.
[538] Lieber cita a questo proposito Blackstone, che la definisce «inherent power».
[539] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 220. Questo esempio naturalmente è da leggersi in ottica politica, considerato anche il forte nazionalismo di Lieber. Nel 1838 la crisi della *nullification* era stata scongiurata soltanto temporaneamente, e i dibattiti circa la natura della federazione non erano certo stati risolti.

sub graviori lege, non sovrani nel senso generale; sovrani, forse, quanto a una *funzione particolare*»[540]. Ciò è dimostrato con chiarezza dalla politica internazionale. Le nazioni europee considerano sovrani gli Stati Uniti, ma «non conoscono niente dei nostri stati», e questa è la conferma empirica che la teoria degli *state rights* non è ragionevolmente difendibile[541]. Il discorso pronunciato da Lieber non è qui che un attacco agli stessi personaggi che avevano parteggiato per la *nullification*, primo tra tutti Calhoun, che infatti viene citato tra i suoi più validi fautori. La posizione di quest'ultimo è netta: «La sovranità per sua natura è indivisibile, e in concreto secondo il sistema costituzionale americano essa risiede in quelle potenze sovrane che sono gli stati e nella loro unione. Al governo federale spetta l'esercizio di poteri delegati da chi detiene i poteri sovrani, e non una quota di sovranità»[542]. Lieber non sarebbe in disaccordo con tutto ciò che sostiene Calhoun. Anche secondo il tedesco il governo federale non ha niente a che fare con la sovranità; tuttavia esso ne resta escluso non in quanto federale, come vorrebbe Calhoun, bensì in quanto governo. La sovranità è un attributo inalienabile della società intera, e il governo non è che un apparato artificiale con poteri delegati.

Gli Stati Uniti non sono i soli a essere tormentati dal dibattito sulla sovranità, che in genere nasce da imprecisioni nella sua definizione. Lieber è chiaro: tutti gli assolutisti, democratici o monarchici che siano, si trovano d'accordo sull'unità del potere, che celano dietro la più nobile maschera di sovranità. Egli si rammarica inoltre delle frequenti confusioni dei termini come sovranità, stato, potere e governo: quando i repubblicani francesi chiedevano l'unità della sovranità «in nome della democrazia», contemporaneamente i re lottavano contro la divisione della sovranità «in nome del diritto divino», mentre in realtà entrambi gli schieramenti si riferivano al potere e non alla sovranità[543]. Questo slittamento del significato è dovuto al fatto che si attribuiva il termine sovranit all'organo più appariscente, cioè la persona del re[544]. In seguito Lieber ripercorre la strada tracciata da Blackstone, di cui non esita a citare un lungo passo, nonché di Hallam, per offrire altre conferme quanto al possesso della sovranità da parte della

[540] F. Lieber, *Two lectures on constitution*, Second lecture, in *Miscellaneous writings*, cit., II, p.120n.
[541] Ivi, p. 121n.
[542] M. Salvadori, *Potere e libertà nel mondo moderno - John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 249.
[543] F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1883, p. 152. Cfr anche p. 196n, in cui Lamartine afferma che «la dictature ne se divise pas».
[544] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 245 e segg.

società e alla distinzione dal potere. In *On civil liberty* Lieber chiude scrivendo che «la sovranità è la fonte autosufficiente di tutti i poteri, ciò da cui i poteri specifici derivano. Per questo può risiedere, secondo le opinioni degli uomini liberi, nella società e nella nazione soltanto; ma non è assolutismo»[545]. Ed è per questo stesso motivo che la Costituzione recita «*We the people*», differenziandosi dagli articoli del 1783 che ponevano l'accento sulla sovranità dei singoli stati: «È stato spesso fatto il tentativo, del tutto inconsistente, da parte di coloro che si fanno chiamare costruzionisti stretti, di mostrare che «*We the people*» non significa il popolo ma indica i differenti stati. Questo è un grave errore, come dimostra la storia della Costituzione; come dimostra anche, per esempio, l'elezione nazionale del Presidente. Il mero modo di adottare la Costituzione - sottoposta all'approvazione dei due terzi degli stati - non prova nulla»[546].

In conclusione, e con una sintesi estrema, dall'assunto ciceroniano «*non nobis sed rei publicae nati sumus*» è legittimo dedurre il suo contrario «*res publica res populi*»[547]. Lieber aggiunge però una condizione: è cruciale, poiché lo stato è ciò che appartiene al popolo, che quest'ultimo non sia «una moltitudine di uomini riunitasi in modo qualsiasi, bensì una società organizzata che ha per fondamento l'osservanza della giustizia e la comunanza d'interessi»[548]. Condizione necessaria per esercitare e godere della libertà civile e, più in generale, di una sana vita politica, il popolo non deve essere né *un'unità*[549] - capace di azioni vigorose ed estese, ma vulnerabile alle tentazioni della gloria nello stesso senso della monarchia di cui parla Montesquieu - né un'entità fittizia dietro cui si nasconde una moltitudine di individui sprovvisti di legami reciproci, poiché la conseguenza sarebbe un *sejunctive egotism* in grado di impedire allo stato di svolgere il suo ruolo di protezione[550]. Deve essere invece un'*unione*, cioè un agglomerato - organico, naturalmente - di entità singole ma legate in un unico corpo sociale in virtù di molteplici relazioni.

[545] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 152.
[546] F. Lieber, *Two lectures on constitution*, Second lecture, in *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 111-112.
[547] Ivi, I, p. 82. Cicerone, *de re publica*, III, XXV.
[548] Ivi, III, XXV
[549] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., pp. 54; 153. «Un governo dispotico colpisce alla vista, ed è uniforme. Poiché non richiede altro che le passioni per mantenersi, tutti i tipi di persone sono adatti ad esso».
[550] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 54.

La sovranità è una specie particolare di potere, o meglio ciò che sta al di sopra e prima di ogni potere. Essa si manifesta e si esercita attraverso tre diversi fattori: l'opinione pubblica, la generazione della legge e il potere.

A. L'opinione pubblica.

«Intendo per opinione pubblica le sensazioni e il sentimento della comunità, necessariamente irresistibili, che mostrano il loro potere sovrano in ogni luogo»[551]. Intesa in questo senso lato, l'opinione pubblica viene quasi a coincidere con i costumi. Si forma con l'azione combinata di un ristretto numero di *leaders*, «uomini ben informati, di talento», che avanzano proposte o coagulano ed esprimono - in una forma idonea alla sfera istituzionale - il sentimento degli «uomini meno dotati o meno informati, coloro che danno il loro assenso o la loro fiducia»[552].

L'opinione pubblica è una manifestazione della sovranità perché è in grado di alterare la portata di una legge, di aumentare o diminuire il potere effettivo di un esecutivo esercitando una forza di tipo persuasivo/dissuasivo che va sotto il nome di consenso. Beninteso, Lieber non si lascia affascinare dal potere di autogiustificazione dell'opinione pubblica, analogo al potere della maggioranza e ad esso legato. Già Tocqueville metteva in guardia dal rischio di soccombere al potere di opinione che rende così temibile la maggioranza[553]. L'opinione pubblica, come ricorda Lieber a più riprese, è stata il primo attore della caccia alle streghe, e il fatto che sia un sentire comune (*common sense*) generato dalla vita pratica non la mette certo al riparo da sviste e illusioni, che possono eventualmente essere il frutto delle macchinazioni di abili demagoghi[554]. A ben guardare l'opinione pubblica non è che «il risultato di un'opinione individuale modificata da un'altra», ed è tenendo conto di questi limiti che va considerata[555].

L'opinione pubblica interviene in diverse tappe della dinamica politica. Nell'elaborazione della legge, che solitamente ha luogo in un'assemblea rappresentativa, ha soltanto un'influenza marginale. Dove dispiega tutta la sua

---

[551] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 223.
[552] Ivi, I, p. 223.
[553] A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, BUR, 2010, Libro II, cap. VII. Cfr. anche F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 330: «Se un uomo si oppone all'assolutismo democratico [che equivale alla maggioranza] viene considerato immediatamente un eretico, un traditore del bene comune».
[554] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 403.
[555] Ivi, I, p. 224.

forza morale è nell'applicazione delle leggi, su cui interviene a posteriori, in maniera simile alla Corte Suprema. Alla stregua di quest'ultima l'opinione pubblica detiene un potere abrogativo, benché non istituzionale e non necessariamente in senso positivo. Per esempio la pubblica opinione permise di abolire di fatto la pena di morte in Danimarca molto prima dell'abolizione per via legale; ma negli Stati Uniti, nell'età della ricostruzione, i diritti sanciti dalla legge in favore dei neri rimasero per lungo tempo lettera morta proprio a causa dell'opinione pubblica[556]. In breve, in conseguenza al suo potere non strettamente istituzionale essa riveste un ruolo cruciale quando si tratta di trasformare la fredda lettera della legge in prassi di vita. Giacché la legge si modifica in genere molto più lentamente di quanto faccia il corso della vita sociale, ha il compito di ridurre lo scarto tra legge e vita, ad esempio facendo cadere di fatto leggi ormai superflue o pericolose[557].

È assodato che «l'opinione pubblica è la continua azione sovrana della società, oltre che il legame tra la società in senso lato e lo stato»[558]. Rappresenta l'orizzonte delle possibilità reali, e non formali, dell'esecutivo, oltre il quale ogni tentativo, per quanto violento o pianificato, è destinato a fallire: « È senz'altro vero che un monarca da solo non può fare nulla; può fare molto contro il reale interesse del popolo mediante soldi e soldati; ma chi compone l'armata? Chi dà il denaro? [...] Di per sé il monarca non è che un singolo uomo, come ogni altro mortale»[559]: dice bene dunque Hume quando sostiene che l'opinione, il consenso è il primo fondamento di ogni potere[560].

Oltre al filosofo scozzese, Lieber segue l'idea di Jefferson, che addirittura «a una società con un governo ma senza giornali ne preferirebbe una senza il primo ma dotata dei secondi», poiché all'assenza del governo dovrebbe sopperire l'opinione pubblica, frenando efficacemente i costumi[561]. Per consentirle di agire in modo ottimale, tuttavia, è necessario che la politica sia pubblica, in modo da offrire la piena disponibilità all'informazione. Sia detto tra parentesi, anche a questo riguardo è visibile il potere della stessa *public opinion*: la legge positiva inglese proibiva agli avventori di presenziare alle sessioni del Parlamento, eppure

---

[556] A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 259n.
[557] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 226. Lieber cita a titolo di esempio le leggi del South Carolina che invitano i gentiluomini a recarsi in chiesa armati, perché promulgate in tempi di costante minaccia da parte degli Indiani.
[558] Ivi, I, p. 226.
[559] Ivi, I, p. 244.
[560] Ibidem.
[561] F. Mioni, *op. cit.*, p. 140.

l'opinione pubblica smentì la legge spingendo affinché giornalisti e spettatori assistessero, proprio a beneficio della pubblicità[562].

Il discorso della sovranità, legato a quello della pubblicità, apre il discorso all'analisi della stampa, nonché alla distinzione tra opinione pubblica e generale. Tuttavia questi elementi, non strettamente necessari per discutere della sovranità in quanto attributo della società, verranno considerati più tardi. Aggiungiamo ora che l'opinione pubblica, questo «individuo più saggio di Voltaire e più perspicace di Napoleone», secondo la definizione di Talleyrand, ha un potere pressoché incontrastato e perciò assai pericoloso nell'ambito morale, che rimane fuori dalla portata della legge e dell'autorità statale[563]. In ciò si affianca ad altri agenti, quali la religione e l'educazione, per modellare i costumi e vivificare un patrimonio morale comune. A condizione di farne un uso corretto, essa è in grado di impedire che si agisca «in modo da trarre profitto dall'altrui ignoranza», cioè che si agisca contro le leggi della ragione anche se non contro la legge positiva[564]. Facendo un parallelo, si può affermare che la pubblica opinione sta alla legge come la società sta allo stato: «Costoro [chi si astiene dal danneggiare un membro della famiglia ma non ha scrupoli quando si tratta di sconosciuti] presumono di non avere nessun legame giuridico, nessun rapporto sociale con gli altri concittadini per promuovere il bene comune; principio che disgrega ogni convivenza civile»[565].

Per questa ragione l'opinione pubblica può diventare uno strumento temibile: rimanendo al di qua dell'ambito giuridico, esercita pressione a livello sociale, ed è ben noto che «l'oppressione sociale, o da parte di una moltitudine, è quella peggiore»[566]. Nello stesso tempo però l'opinione pubblica è uno strumento indispensabile per monitorare il comportamento degli uomini politici, dei notabili, e mantenerlo entro il quadro morale, come Lieber spiega nel capitolo IV del secondo volume di *Political Ethics*[567].

---

[562] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 225. Quest'ultima non è comunque una condizione necessaria all'operare dell'opinione pubblica, poiché il *common sense* esiste ed è influente anche sotto regimi assolutistici che abitualmente non fanno della pubblicità politica un punto d'onore, primi tra tutti quelli asiatici. Ivi, I, p. 227.

[563] L'argomento è già stato discusso nella sezione precedente di questo capitolo, e qui citiamo soltanto un estratto di Hume: «sebbene il ricorso all'opinione generale si possa reputare inconcludente e iniquo nelle scienze speculative della metafisica, della filosofia naturale e dell'astronomia, tuttavia in ogni questione che appartiene all'ambito morale non esiste nessun altro standard con cui si possano risolvere le controversie». F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 90.

[564] Cicerone, *De officiis*, III, XVII. E torna in mente l'opacità dei rapporti tra individui che sfuggono al controllo dei medesimi.

[565] Ivi, III, VI.

[566] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 88.

[567] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 34.

Concludendo, l'opinione pubblica inizia là dove si ferma la legge. Entrambe espressioni della sovranità, esse sono elementi di diversa estensione e profondità ma egualmente indispensabili per una vita sociale armoniosa e favorevole alla realizzazione individuale. Secondo le parole di Napoleone citate indirettamente dallo stesso Lieber, è

> Un potere misterioso, invisibile, cui nulla può resistere; niente è più volubile, più vago, più potente. E, capriccioso com'è, tuttavia è vero, ragionevole, giusto, molto più frequentemente di quanto uno sia portato a pensare[568].

O, nella formulazione proposta da Lieber,

> L'opinione pubblica è il supporto di ogni potere conferito o secondario, e, come abbiamo visto, è essa stessa un potere eccezionalmente influente. Ma la fonte prima di tutti i poteri rimane la sovranità[569].

B. La legge.

In quanto «regola di azione con forza vincolante» destinata ad agenti fisici o morali, ogni legge è espressione indiretta dello stato[570]. Indiretta perché nasce da una volontà pubblica, a sua volta elaborazione dell'opinione pubblica, e avvia un processo legislativo complesso in seno al governo. La legge è dunque «l'espressione diretta o indiretta, implicita o esplicita, reale o supposta della volontà della società umana, rappresentata nello stato»[571]. La sua genesi complessa non intacca la sua autorità; «È chiaro dalla loro stesso natura che l'opinione pubblica [...] e la legge devono avvicinarsi l'una all'altra, in molti casi fino a sovrapporsi. Il processo che porta dall'opinione pubblica alla volontà pubblica rimane in molti casi impercettibile»[572]. In questo modo è la società stessa, sovrana, che emana ogni legge. Nel caso essa sia una trasposizione falsificata, o l'applicazione della stessa sia male amministrata, l'opinione pubblica

[568] Ivi, I, p. 228.
[569] Ivi, I, p. 245.
[570] Ivi, I, p. 102.
[571] Ivi, I, pp. 102,182. Un caso di espressione diretta è la Costituzione, che vedremo essere un caso di emanazione diretta della società.
[572] Ivi, I, p. 231.

sarà sempre in grado di sopravanzarla grazie a un nuovo procedimento legislativo o grazie all'influenza sull'amministrazione della legge[573].

In quanto organo dello stato la legge interviene entro i limiti di quest'ultimo, che sono rappresentati dalle relazioni giuridiche[574]: ogni legge può regolare esclusivamente i fatti e alcuni tipi di relazioni, oltre che i doveri, i diritti e le punizioni[575]. Tutte le altre azioni umane, oltre che la maggior parte delle relazioni, rimangono al di fuori della loro sfera[576]. Inoltre - ed è qui un punto estremamente importante - nonostante il loro carattere rigorosamente impersonale, e a causa della loro estrema limitazione, esse si rivolgono all'individuo in quanto essere morale, che gode del diritto e del dovere di decidere autonomamente nei casi in cui la legge non sia sufficiente: è un errore agire «come se lo stato, con le sue leggi, fosse un sostituto della coscienza e della moralità, quando invece non è che uno degli edifici costruiti su di esse»[577].

Sulle leggi intervengono considerazioni di ordine morale, che troveranno un adeguato spazio nella sezione successiva (III.3). Limitatamente alla legge dal punto di vista della sovranità, il nucleo fondamentale è che in nessun caso il cittadino, e tantomeno chi rappresenta il potere esecutivo, deve essere al di sopra di essa. Il principio della *rule of law* è un cardine della sovranità, ed è un principio che la nazione americana ha ereditato dalla Gran Bretagna[578]. Tuttavia esso è stato spesso ignorato o mistificato, per lo più confondendo la sovranità con il sovrano - esattamente come i repubblicani e i re francesi citati in precedenza - in modo da trasferire a quest'ultimo la peculiarità di potere originario. Per questa ragione è opportuno elaborare qualche *machinery* onde evitare i possibili abusi.

C. Potere.

[573] Ivi, I, p. 232.
[574] Ivi, I, p. 101.
[575] Ivi, I, p. 182.
[576] «Più l'azione dello Stato è legittima, più si limita ai temi che richiedono assolutamente un'interferenza o un intervento, e più lasciano spazio all'azione individuale. Vi sono migliaia di relazioni di enorme importanza che tuttavia lo stato non può o non vuole contemplare, in cui dobbiamo agire autonomamente. Lo Stato rimane una società giuridica, come abbiamo spesso detto; ma vi sono persino relazioni giuridiche che lo stato non è in grado [...] di trattare con la precisione o la delicatezza che richiedono». Ivi, I, p. 409.
[577] Ivi, I, p. 409n. l'esempio che accompagna il paragrafo è lampante: «Burr fu assolto, ma pochi lo ritenevano innocente». Ivi, p. 411.
[578] Ivi, I, p.314.

La terza e ultima via attraverso cui si manifesta la sovranità della società è il potere. Il rischio qui è di confondere la sovranità e il potere, poiché la distinzione non appare nella dinamica politica reale - in cui lo stato viene legittimato ad agire dal corpo sociale - ma emerge da un'attenta analisi della struttura di governo. La confusione sembra dapprima aumentare: la definizione di Lieber della sovranità come «il diritto, il dovere e il *potere* che lo stato o la società umana hanno di fare tutto ciò che è necessario per l'esistenza dell'uomo in società», rende superfluo sottolineare che la sovranità è un potere. Tuttavia il ragionamento permette di introdurre un tipo particolare di potere, quello pubblico.

Lieber prima di tutto tenta di risolvere il problema intrinseco che affligge il potere: esso ha una naturale tendenza a crescere, creando così gravi problemi al funzionamento dello stato, ma al contempo è necessario per agire sulla società. Da un lato è indispensabile perché i membri di una società hanno interessi diversi che, pur essendo all'origine di ogni progresso, generano conflitti e ingiustizie; il potere dello stato è quindi uno strumento per correggere e regolare i rapporti[579]. Dall'altro lato la società, nel quadro della protezione dei suoi membri e della protezione di se stessa, deve detenere un certo potere per difendersi da eventuali aggressori esterni[580].

Cosa significa che il potere ha una naturale tendenza a crescere? Il potere pubblico, a differenza del potere fisico, si fonda sulla fiducia che accordiamo alle autorità. Ma a causa dell'innato amore del potere che guida ogni uomo, l'ambizione - la quale di per sé non è affatto negativa, dato che rientra nel generale desiderio di progredire e di agire[581] - può annebbiare il *moral sense* di chi si trova al potere, cosicché la fiducia che accordiamo ai governanti può essere tradita. La fragilità dell'uomo, inoltre, porta chi detiene il potere a voler schiacciare ogni opposizione per la semplice ragione che si sta opponendo: «è una realtà psicologica che chi è al potere, quando trova una resistenza anche corretta, [...] la percepisce con un sentimento di offesa», e inevitabilmente «la prima reazione è il desiderio di sopraffare l'opposizione»[582].

Queste osservazioni portano a constatare la necessità di elaborare una serie di meccanismi volti a inquadrare il potere in un disegno giuridico: come scriveva

---

[579] Ivi, I, p. 266.
[580] Ivi, I, p. 267.
[581] Ivi, I, pp. 269-271.
[582] Ivi, I, p. 274.

Madison, «Pensare che siano necessari sistemi del genere per controllare abusi di potere è forse il risultato di una riflessione umana»[583].

Ovviamente il concetto fondamentale rimane del tutto invariato: in linea di principio «Tutto ciò che si oppone alla società», cioè alla volontà sovrana, «deve cedere il passo»[584]. Tuttavia questa affermazione non deve dare l'illusione di una società in cui la volontà della maggioranza, o una indeterminata volontà generale, dominano incontrastate: Lieber impiegherà molte energie per evidenziare i pericoli di un governo di tipo meramente maggioritario, in particolare ricorrendo a un complesso sistema istituzionale.

Al di là di queste osservazioni, che poco spiegano il potere considerato come modalità della sovranità, un'ipotesi può spiegare la scelta di insistere su di esso come terza manifestazione del potere sovrano: è senz'altro vero che le prime due manifestazioni, l'opinione pubblica e la legge, sono anch'esse dei veri e propri poteri: la prima detiene un potere censorio, forte della disapprovazione morale e sociale[585]. La seconda detiene un potere legale o, in linea con il lessico lieberiano, giuridico - la cui forza deriva dalla corretta amministrazione delle pene e la cui legittimità scaturisce da un complessa genesi legislativa. Risulta così che rimane da discutere un'ultimo tipo di potere, quello pubblico, che compare qui per la prima volta e occupa i capitoli immediatamente successivi di *Political ethics*[586]. Il potere pubblico è così il tassello che chiude la discussione sulla legittimità dell'agire pubblico e apre quella della sua modalità.

3. Potere pubblico e governo: la *polity* amacratica.

Il potere pubblico è «il potere di cui ha bisogno lo stato per la sua amministrazione, o l'organismo mediante il quale esso raggiunge - o cerca di

[583] J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *The federalist papers*, n. 51. I pezzi del Federalista scritti da Madison saranno un utile riferimento in questo capitolo: come Lieber, il virginiano cerca di trovare in ogni problema politico una sintesi conciliatrice, e non di uscire dall'impasse eliminando uno dei termini; ne è un esempio la concezione di Madison delle fazioni, che devono essere indotte da un meccanismo *ad hoc* a equilibrarsi vicendevolmente. Allo stesso modo lo spirito lieberiano, se pensiamo ad esempio all'idea della duplice istanza dell'uomo o al binomio diritti/doveri, tende a trovare soluzioni portando i due termini a interagire in modo produttivo: «Le istituzioni e garanzie della stirpe anglicana formano l'unico sistema completo e coerente di libertà civile, l'unico in cui libertà e legge sono strettamente intrecciate; l'unico sistema con cui è stato possibile stabilire, come realtà effettiva, quello che Tacito reputava impossibile, l'unione di *libertas* e *imperium*». F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 291.

[584] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 234.

[585] Come è sottolineato anche da Bluntschli in *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 11.

[586] Ivi, I, p. 264.

raggiungere - i suoi obiettivi»[587]. Di norma esso si concretizza nel governo, per la cui origine, a differenza dello stato e della società, è lecito parlare di contratto o convenzione. È «l'istituzione o dispositivo attraverso cui lo stato, cioè la società giuridica, agisce in tutti i casi in cui non opera mediante la sovranità diretta», ed è dunque un potere derivato[588]. Per la stessa ragione è anche instabile e soggetto a rivoluzioni che, senza intaccare il sostrato sociale - nel senso delle relazioni extra-giuridiche -, spazzano lo strato superficiale portando con sé sconvolgimenti nel governo: «Poche rivoluzioni sono profonde al livello della prima francese. Siamo portati a credere, vedendo cambiare il capo dello stato o la sua dinastia, che abbia avuto luogo un cambiamento totale. Invece ciò che rimane è di gran lunga più profondo di ciò che cambia; ossia, la società con la sua legge rimane padrona»[589].

Comincia così a emergere la complessa ossatura del disegno di Lieber: sulla base necessaria e naturale della società, in cui è innestata e da cui è impossibile sradicare la sovranità, si aggiunge un livello più istituzionalizzato, benché altrettanto naturale e necessario: quello dello stato, che, «agente della società», prende atto dei costumi e delle relazioni esistenti ed estrapola da esse quelle che appartengono al diritto, le uniche su cui ha giurisdizione[590]. Il che significa che lo stato, proprio come olio sul mare, non ha il potere di calmare le acque della società quando sono agitate, e anzi è in balia degli sconvolgimenti che colpiscono il substrato. Infine, sopra di esso si colloca ancora la struttura del governo, a sua volta uno strumento «con cui lo stato si sforza di perseguire e mantenere i propri obiettivi»[591]. Per dirlo con le parole di Jefferson – che Lieber non cita espressamente in questa occasione, ma che è una presenza costante in questa parte di *Political ethics* - , «una Costituzione [dato che è espressione diretta della sovranità] è cosa antecedente al governo, e il governo è soltanto la creatura di una costituzione»[592]. La società è un'entità pre-politica dotata di relazioni non formali e istituzionali, ma perfettamente codificate nella prassi della vita comune. Lo stato viene così a dare il semplice suggello dell'ufficialità a uno stato di cose già

[587] ibidem.
[588] Ivi, I, p. 238.
[589] Ivi, I, p. 234; cfr. anche p. 243.
[590] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 488.
[591] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 310.
[592] F. Mioni, *op. cit.*, p. 142. Cfr. F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 20: «In Gran Bretagna vediamo applicare per la prima volta, e su vasta scala, l'idea originaria dei Paesi Bassi che la libertà non deve essere appannaggio del governo, ma che il governo deve derivare i suoi diritti dal popolo».

perfettamente stabilito: «Lo stato non produce il diritto, ma protegge quello originario»[593].

Vediamo ora i diversi aspetti del governo. In primo luogo esso è artificiale, eppure necessario al pari delle istituzioni precedenti: «Non conosco una singola istanza nella storia in cui ci si pose la domanda se un qualche tipo di governo fosse necessario, eccetto nei casi di disperati fanatici che predicavano l'avvento del millennio o di filosofi immersi nella ricerca teorica»[594]. «La disputa sulla legittimità del governo è infruttuosa, ed è di gran lunga più utile indagare su quali di essi siano saggi e quali deleterii, quali sani e quali marci, quali giusti e quali iniqui»[595]. Lieber non si discosta qui dal quadro concettuale dei padri fondatori, secondo cui, per citare un celebre passo di Madison, «se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo. Se fossero gli angeli a governare gli uomini non ci sarebbe bisogno di controlli esterni»[596].

Anche in questo caso la ricerca di Lieber, più impregnato del pragmatismo americano che dello spirito indagatore mitteleuropeo, è orientata alla comprensione del funzionamento dell'istituzione governativa più che alla ricerca dei suoi principî e della sua ragion d'essere. La questione della legittimità viene quindi liquidata in poche righe, dato che molto semplicemente «Un governo correttamente stabilito, che conta sul consenso del popolo, deve essere considerato legale; cosa che comunque non esclude il diritto o l'opportunità, inerenti alla società, di cambiarlo»[597]. Secondo lo schema di Lieber è legittimo qualsiasi governo «che esista in accordo alle leggi fondamentali e agli usi dello stato, cioè della società; oppure, se queste leggi strutturali hanno subìto cambiamenti, il governo esistente è legittimo se si può affermare che il popolo vi acconsente»[598]: in quanto potere doppiamente indiretto, il governo «è semplicemente ed esclusivamente per il beneficio della società»[599].

Per quanto riguarda l'origine, il governo nasce raramente in seguito a un patto esplicito. Così come per lo stato, la sua esistenza precede di molto la sua idea: «La pressante urgenza di avere uno stato, la necessità irrinunciabile di vivere entro uno stato è superiore a ogni rivendicazione che può essere avanzata riguardo al

---

[593] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 161.
[594] Ivi, I, p. 167.
[595] Ivi, I, p. 276.
[596] J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *op. cit.*, §51.
[597] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 276.
[598] Ivi, I, p. 275.
[599] Ivi, I, p. 276.

controllo del potere, esattamente come l'assoluta necessità di nutrimento è superiore a ogni considerazione sulla proprietà della terra che lo produce»[600]. Quasi tutti i governi sorgono in modo spontaneo dalla necessità di dare un ordine - ormai sappiamo che si tratta di un ordine giuridico - alla massa di relazioni che legano i membri della comunità; quelli che nascono in seguito a un consapevole e ponderato patto sociale rappresentano sparute eccezioni.

Esso è successivo - oltre che logicamente, anche storicamente - alla società e anche allo stato, dato che viene a innestarsi su di essi[601]. Anche qualora sorga in seguito a espliciti atti con cui si riconosce una certa relazione tra stato e governo, o nel caso in cui sorga in seguito a pressioni del popolo[602], è pacifico che «è obbligato, in qualunque caso, ad adottare l'immensa massa di relazioni giuridiche esistenti e le leggi corrispondenti»[603]. Pertanto ha poco senso distinguere tra una legittimità *de jure* e *de facto*, visto che storicamente il fatto ha sempre preceduto la teoria[604]. In ogni caso, ritiene Lieber, dilungarsi eccessivamente sulla questione dell'origine del governo è un errore gravido di conseguenze nefaste, perché è sbagliato «cercare il carattere essenziale» di un'istituzione politica «indagando la sua origine»[605].

Se quindi è «più proficuo indagare su quali [governi] siano saggi e quali deleterii, quali sani e quali marci, quali giusti e quali iniqui», il problema è trovare un criterio adeguato a misurare il grado di giustizia, sanità ed equità di un governo. Una prima esclusione dal novero dei buoni governi colpisce quelli che non hanno un potere sufficiente a garantire la protezione del cittadino e il rispetto della legge[606]. Il governo nasce prima di tutto per risolvere i contenziosi che derivano dalla concorrenza di interessi e di obiettivi, svolgendo dunque il ruolo di autorità terza: «Sebbene nessun cittadino agisca su base egoistica, comunque il

---

[600] Ivi, I, p. 278.
[601] F. Lieber, *On Property and labour*, cit., p. 70.
[602] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 239-240.
[603] Ivi, I, p. 241. È chiara anche in questo caso l'impronta classica della formazione di Lieber; cfr. Cicerone, *De re publica*, III, XXIX: «Se la nostra repubblica si reggesse sulla forza anziché sul diritto, [...] io tremerei non per noi, ma per i nostri successori e per lo stato, che solo reggendosi sulle istituzioni e sui costumi dei nostri antenati può avere vita durevole».
[604] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 282. Che il fatto preceda la storia è una massima sempre valida in politica; ciò è particolarmente evidente nei rapporti internazionali, in cui ogni questione viene decisa in base alla situazione fattuale, dato che quella giuridica non esiste.
[605] Ivi, I, p. 283. Al contrario, Lieber propende per un metodo aristotelico: «dobbiamo imparare la reale natura di una cosa dal suo stato perfetto o più sviluppato, e non dal suo stadio iniziale; ancora meno dagli stadi di corruzione o di distorsione». Ivi, I, p. 256.
[606] Ivi, I, p. 280.

governo ha bisogno di potere per proteggere le relazioni di diritto tra i cittadini, ognuno dei quali può vedere e sentire prima di tutto a partire da se stesso»[607].

Tuttavia anche questo criterio, apparentemente indiscutibile, talvolta è inefficace per giudicare l'operato di un governo: basti pensare all'idea che della politica avevano gli antichi, presso cui l'obiettivo non era la protezione del cittadino ma piuttosto la realizzazione di un disegno comune in seno alla *polis*, nel caso della Grecia, o allo stato, a Roma[608]. La scienza politica presso gli antichi si può ridurre «all'arte di organizzare lo stato e di garantire i mezzi per preservarlo e governarlo», il che esclude del tutto i criteri più moderni della protezione dell'autonomia individuale[609].

Insomma, questo primo indice della bontà di un governo non è affatto sufficiente. Un governo può essere in grado di far rispettare la legge e tuttavia sopprimere ogni libertà, e in tal caso nessuno dirà che si tratta di un buon governo. Il problema della valutazione di un governo deriva dal fatto che, a parte i requisiti indispensabili della sicurezza e della protezione, la panoplia di obiettivi definiti mutevoli rende assai complesso individuare un criterio soddisfacente. Come abbiamo detto, la scienza politica non va confusa con la filosofia politica[610]; il che significa che alla domanda «Qual è il miglior governo?» non vi è una risposta definita, che si tratterebbe soltanto di trovare al termine di un percorso teorico[611].

Preso atto di tale vicolo cieco, Lieber tenta di circoscrivere il discorso all'epoca più recente. Dato per scontato che il miglior governo «è quello che adempie il suo compito nel migliore dei modi», per usare un'espressione tautologica; e dato per certo che nel periodo più recente gli stati e le nazioni sono già ben formati nella loro ossatura, ma devono ancora essere realmente organizzati; ne risulta che un buon governo sarà quello «sotto cui troviamo un gran numero di leggi e istituzioni essenziali per lo stato, [...] in cui la nazione lavora con lo spirito e con il corpo per obiettivi grandi e giusti»[612]. Sebbene «grandi e giusti» non sia di grande

---

[607] Ivi, I, p. 266.

[608] Per questa ragione bisogna guardarsi «dall'applicare lo standard di un periodo consistente, un periodo che apre le porte di una nuova era, ad un altro», onde evitare di «ottenere una visione distorta e ristretta della verità». F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p.311.

[609] Ivi, I, p. 358.

[610] «Non si riesce a concepire una sola forma politica che non sia stata, in qualche epoca, oppressiva e rovinosa. La vita, l'azione vera, è ciò su cui dobbiamo basarci. La mera forma uccide». Ivi, I, p.318.

[611] E ciò conformemente, ancora una volta, alla concezione federalista dei padri fondatori: «l'obiettivo di ogni governo è la giustizia. È l'obiettivo della società civile». J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *op. cit.*, n. 51.

[612] Ivi, I, p. 317.

informazione, è sufficiente proseguire la lettura per ritrovare un tema caro a Lieber e infine un accenno a un criterio efficace: il governo migliore è dunque «quello che viene a formare un *unico organismo vivente* con il popolo. [...] Quando vediamo lo stato florido di una nazione strettamente interconnesso con le istituzioni, con una tendenza all'espansione e non all'obsolescenza paralizzante, allora possiamo supporre che il governo è buono»[613].

Lieber si sofferma poi su una panoramica degli errori che sono stati commessi nella valutazione di un governo. Il primo è quello di ammirare un governo brillante, che acceca per la sua grandiosità e allo stesso tempo nasconde il sacrificio che l'ha permessa. Egli si riferisce esplicitamente alla monarchia francese, la quale ha promosso arte e cultura in una cerchia ristretta della società a discapito del benessere generale. Un secondo è quello di utilizzare come criterio della salute di un governo esclusivamente il benessere fisico e la sicurezza dei cittadini. «Invero» come obietta icasticamente Lieber, forte dell'esperienza diretta, «c'è pace in prigione»[614]. Come il primo, anche questo errore porta generalmente a credere che la monarchia sia il miglior governo possibile. In realtà un governo monarchico assopisce lo spirito della *self-action* che è vitale per la vita civile e dunque per una nazione prospera. In secondo luogo un monarca, per quanto saggio e giusto, non può garantire uguali qualità nel suo successore. In terzo luogo si tratta comunque di un potere assoluto, che riposa sulla persona e non su istituzioni radicate[615]. Da ciò si conclude che la monarchia non rientra nel novero dei buoni governi, per quanto possa essere illuminata.

Lieber passa quindi a valutare la democrazia. Il problema di questa forma di governo è che a ben guardare non si discosta affatto dalla monarchia, perché comporta anch'essa un potere arbitrario e assoluto. L'unica differenza è che nel primo caso il potere assoluto è nelle mani di un singolo mentre nel secondo è distribuito tra le teste che compongono la maggioranza[616]. La democrazia, che appare antitetica alla monarchia – il potere di tutti contro il potere del re - non rappresenta che un cambiamento formale, vale a dire da «*Je suis l'état*» a «*Vox populi vox dei*», due principî che si ricongiungono nella comune opposizione a un governo buono. «L'unità del potere, se perseguita in una vasta democrazia, porta

---

[613] Ivi, I, p. 318.
[614] Ivi, I, p. 320.
[615] Ivi, I, pp. 321-322.
[616] Ivi, I, pp. 323-329. Ma già Jefferson, citato da Madison, ammoniva che «Centosettantatré despoti saranno sicuramente oppressivi quanto uno solo». J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *op. cit.*, n. 48.

inevitabilmente all'assolutismo democratico»[617]. Globalmente, Lieber intende dimostrare che a differenti forme di governo non corrispondono necessariamente diverse realtà civili; e che dunque non esistono governi intrinsecamente validi.

> Per quanto siano importanti le forme, secondo il numero delle persone che detengono il potere supremo, e sebbene ciò costituisca una congrua parte della scienza politica, [...] tuttavia l'essenza o il principio rimane più importante della forma. Un governo formalmente repubblicano può essere crudele e oppressivo; una monarchia individuale può proteggere un individuo e lasciare ampio spazio all'azione della comunità. Le aristocrazie possono essere niente di più che una somma di despoti di gran lunga più oppressiva di un monarca assoluto, o il popolo può amare l'aristocrazia sotto cui vive, come è il caso presso Venezia[618].

Scrivendo queste righe Lieber si trova perfettamente d'accordo con Jefferson, secondo cui il repubblicanesimo e l'autogoverno a esso legato presuppongono non tanto una precisa struttura di governo quanto una società capace di farsi carico di un tale sistema: «Non è la forma di governo a decidere di per sé della bontà o meno di un sistema politico. Il repubblicanesimo per Jefferson è una realtà più ampia, fondata su alcune caratteristiche del popolo e sull'importanza di "*the will of every one*"»[619].

Dovrebbe essere ormai chiaro che il criterio utilizzato per valutare i governi dovrà poggiare su basi diverse da quelle utilizzate sinora. Esso è nascosto nella definizione succitata di ciò che Lieber ritiene un buon governo, cioè quello che forma «un unico organismo vivente» con il popolo. È qui uno dei nuclei fondamentali e più innovativi del pensiero lieberiano, che viene enunciato con grande chiarezza:

> Per il nostro proposito è necessario, dunque, concentrare la nostra attenzione su un tema diverso dal numero di individui o dal corpo di individui nelle cui

---

[617] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 155. Lieber non esiterebbe a sottoscrivere le parole di Calhoun, che nel 1828, ugualmente sensibile ai rischi del governo della maggioranza, scriveva: «Nessun governo basato sul mero principio che la maggioranza deve governare - per quanto la massima sia vera se intesa nel senso proprio e con le dovute restrizioni - ha mai conservato la sua libertà sia pure nel corso di una sola generazione. La storia si è sempre riproposta negli stessi termini: violenza, ingiustizia e anarchia, a cui fanno seguito il governo di uno solo o di pochi, sotto cui il popolo cerca rifugio dal maggiormente oppressivo dispotismo dei pochi». Il passo è citato da M. Salvadori, *op. cit.*, p. 132.
[618] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 351-352.
[619] F. Mioni, *op. cit.*, pp. 142-144.

> mani riposa il potere supremo. Dovrei prendere in considerazione prevalentemente di che tipo è il potere, e con quali modalità opera il governo. Possiamo chiamare questa la *polity* del governo. [...] "Politeia" significa in primo luogo la relazione che il libero cittadino intrattiene con il suo stato. [...] Perciò, per il nostro intento, divido tutti gli stati a seconda della loro *polity* in autarchie e amarchie (da *ama*, insieme, cooperativamente, allo stesso tempo; e *arkhein*, comandare)[620].

Come può un governo soddisfare i requisiti che gli permettano di rientrare nella definizione di «amarchia»? Evidentemente non è più sufficiente considerare chi emana le leggi, poiché ciò non offre informazioni su come e quando i cittadini partecipino alla vita pubblica. Il procedimento della costruzione (*law-building*) si risolve, nella maggior parte dei casi, senza che si getti luce sul suo percorso genetico. Ciò che è maggiormente importante, per il nostro criterio, è proprio la genesi della legge, insieme alla sua applicazione[621]. Se volessimo utilizzare una metafora, potremmo dire che ogni legge si presenta come un corso d'acqua: può seguire un tranquillo percorso canalizzato, pianificato e artificiale, che la porta dalla concezione all'emanazione senza intoppi e in tempi straordinariamente brevi. Oppure può scendere lungo un tortuoso tracciato in cui le acque di numerosi affluenti vengono ad arricchire, diversificare ed alterare il contenuto del fiume principale, modificando la legge a seguito di lunghi dibattiti. Nel primo caso la legge fa parte di un progetto ideato a tavolino, ignorando le peculiarità della situazione contingente. Nel secondo caso al contrario chi dibatte si sforza di ottenere il massimo beneficio possibile a partire dalle condizioni reali, magari modificando la legge quanto basti perché il principio e la realtà si incontrino. Senza ricorrere a nessuna metafora, invece, sarà sufficiente leggere il paragrafo CXXVIII di *Political ethics*, già in parte citato a proposito del paradigma anglicano/gallicano, che qui riportiamo quasi per intero.

> Chiamo *autarchia* quello stato in cui il potere pubblico, unico ed indiviso, riposa in un luogo preciso; che sia nelle mani di un monarca, del popolo o di un'aristocrazia è ininfluente per la nostra suddivisione. Finché esiste un potere assoluto, un assolutismo, un potere che detta ed esegue, che è diretto e positivo, chiamiamo questa *polity* un'autarchia. Giacché il termine autocrazia ha già un suo significato, vale a dire quello di monarchia assoluta, mi sono

[620] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 352.
[621] Ivi, I, p. 354.

> visto costretto a ricorrere a un altro che comprendesse l'assoluta monarchia come la democrazia assoluta o l'aristocrazia assoluta. [...]
> *L'amarchia*, invece, è quella *polity* che possiede un organismo, una vita organica – se così posso dire – in cui migliaia di parti distinte agiscono indipendentemente, e tuttavia sono riunite dall'organismo in un tutto coerente, in un singolo sistema vitale. L'autarchia agisce mediante forza e potere; l'amarchia agisce e produce come la vita organizzata: nell'autarchia le leggi sono fatte dal potere; nell'amarchia sono più che altro generate; nell'autarchia la legge è assoluta, dopo che sia stata fatta; nell'amarchia la legge si modifica autonomamente con l'applicazione. [...] Nell'autarchia la legge è la volontà positiva del potere; nell'amarchia è piuttosto l'espressione del tutto in seguito a migliaia di modifiche; le *polities* amacratiche riposano essenzialmente sulla mutualità; quelle autarchiche sul potere diretto. Il principio dell'autarchia è il sacrificio, quello dell'amarchia il compromesso[622].

Di primo acchito l'amarchia, questo «organismo» che spinge naturalmente ogni componente verso un ruolo definito, sembra destinata a incappare in un'impasse molto frequente: come conciliare la totale libertà delle parti con la coerenza del tutto? Il problema è analogo a quello che tormentava gli Stati Uniti dalla loro nascita: già i padri fondatori si schierarono, prima ancora che la costituzione del 1788 fosse pienamente approvata, in due ranghi opposti, il primo per una forte unione composta da molti stati, il secondo per un'unione di forti stati sovrani. Il dibattito tra federalisti e repubblicani-jeffersoniani avrebbe portato, con un progressivo inasprimento, alla guerra di secessione. Lieber aveva ben chiare le ricadute pratiche di questo dilemma, e la sua soluzione era quella, appunto, dell'«organismo vivente», un'espressione che ricorre in molti testi fino all'esasperazione. Secondo Lieber un organismo animale è la perfetta incarnazione di una sinergia altrettanto perfetta, ed è perciò un'ottima rappresentazione della dinamica politica e civile. Ogni organo del corpo agisce indipendentemente, eppure ciascuno di loro concorre al benessere dell'organismo intero. «Un'amarchia non può essere comparata a una piramide, a un orologio, a un sistema geometrico, ma soltanto al corpo di un animale, in cui numerosi sistemi agiscono e producono

[622] Ivi, I, pp. 352-353.

indipendentemente a modo loro, e tuttavia tutte le funzioni partecipano unitamente a rendere possibile ciò che si chiama *vita*»[623].

Proprio come la vita, l'amarchia non ha un equilibrio stabile, ma opera per così dire a tentoni l'equilibrio può essere perso, come nel caso del rapporto tra potere federale e potere dei singoli stati: «L'indipendenza delle parti può spingersi troppo lontano, così come l'attività di certi organi o sistemi nel corpo può essere troppo intensa, e la conseguenza è la malattia. [...] La Francia, invece, per secoli ha concentrato sistematicamente il potere, e soltanto ora imbocca la via del passaggio dall'autarchia all'amarchia, ripristinando la vita politica in svariate sfere al di fuori di Parigi»[624].

Il parallelo con il dibattito tra il primo partito federalista e il primo partito repubblicano non è fine a se stesso, perché uno dei primi requisiti di un'amarchia è proprio la corretta ripartizione dei poteri tra il governo centrale e le amministrazioni locali: «Alcuni stati, senza l'Unione americana, avrebbero ben poco del carattere amacratico; il governo federale perderebbe in breve tempo il suo carattere amacratico senza le legislature e le sovranità statali»[625]. La nozione di amarchia è centrale nella teoria di Lieber, che elabora ogni meccanismo, ogni istituzione, in modo da soddisfare il criterio della partecipazione del cittadino alla gestione del potere e in questa maniera creare le condizioni per un salutare rapporto tra il privato e il pubblico. L'autarchia e l'amarchia costituiscono dunque i due estremi della strada che va dal governo più esecrabile a quello più desiderabile, rappresentando un criterio di valutazione di un governo nettamente più soddisfacente della semplice forma di governo. In quest'ottica non non si può che rimanere alquanto perplessi leggendo il passo in cui J. Hackett, passando in rassegna i principali punti del pensiero di Lieber, descrive l'amarchia come assolutismo democratico, annoverandola dunque insieme all'autarchia tra i pericoli di un governo civilizzato[626].

Per tornare nel vivo della questione, è chiaro che il binomio autarchia/amarchia si sovrappone a quello gallicano/anglicano in tutte le sue manifestazioni: la Francia, eccellente esempio di centralismo, è ancora una volta il bersaglio prediletto di Lieber, mentre gli Stati Uniti e l'immancabile Gran Bretagna - che «con il suo giudiziario indipendente, le corti indipendenti, le corporazioni, i

[623] Ivi, I, p. 353.
[624] Ivi, I, p. 355.
[625] Ibidem.
[626] J. Hackett, *Lieber's moral philosophy*, in C. Mack - H. Lesesne, *op. cit.*, p. 107-108.

comuni, i lord, il re, ecc., è un'amarchia»[627] - sono inclusi tra i governi amacratici, espressione compiuta della natura anglicana e della scienza politica.

Lieber illustra anche la genesi del concetto di amarchia. La sua nascita non va ricercata nella Grecia antica, che espresse sempre governi autarchici alternando democrazia, oligarchia e monarchia[628]. Né presso Roma, che fece prova di attitudini amacratiche limitatamente a periodi e aree ben definite (in particolare lasciando una notevole autonomia alle province conquistate), e più per mancanza di alternative che per precise scelte di governo. Tributario del paradigma di Condorcet, Lieber ha gioco facile nel sostenere che presso gli antichi mancava una corretta considerazione dell'individuo a beneficio dello stato. Quello che era assente era la nozione di legge pubblica, cioè la parte del diritto che regola i rapporti tra cittadino e stato[629]. Questo perché in pratica la libertà del cittadino si riduceva alla partecipazione al governo e all'eguaglianza, senza considerare l'individuo come avente un'esistenza propria e slegata dal dominio pubblico[630]. Così, le prime a mostrare i segni dell'amarchia furono le tribù teutoniche che conquistarono Roma. Certo, ammette Lieber, gli antenati della sua stirpe «oscillarono a lungo tra una barbara anarchia, orrenda assenza di legge, e un'amarchia di belle speranze»; ma si trattava dei germogli dell'amarchia che sarebbe giunta a piena maturazione con il popolo inglese, capace di riunirsi restando autonomo, di perseguire l'unione ma non l'unità, e di farsi alfiere della «peculiare amarchia anglicana»: un principio «per il quale l'Europa continentale sta ora combattendo e sforzandosi»[631].

4. La libertà civile come *majesty* della legge.

Abbiamo citato la decentralizzazione come componente essenziale della *polity* amacratica, e abbiamo ripreso il discorso sulle differenti idee di libertà. È proprio su quest'ultimo problema che si apre *On civil liberty and self-government*, il testo che contiene l'attuazione puntuale ed esaustiva dei principî espressi in *Political ethics*. Che cosa si intende precisamente con *civil liberty*, e che rapporto intrattiene questa con la *polity* amacratica? In che modo si realizza il *self-*

[627] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 355-356.
[628] Come vedremo, l'amarchia è tutt'altra cosa dalla democrazia diretta delle poleis greche.
[629] Ivi, I, p. 358.
[630] Ivi, I, p. 368.
[631] Ivi, I, pp. 356-357.

government anglicano e quali vantaggi presenta? In che modo si può evitare che da quest'ultimo, una volta stabilito, si giunga all'anarchia pura e semplice, e in che modo si può evitare una opposta caduta nell'assolutismo democratico o monarchico? Per dare una risposta a questi interrogativi cominciamo a esaminare la prima nozione, la *civil liberty*.

Il primo paragrafo di *On civil liberty*, una sorta di inno alla civiltà e alla libertà, lascia intendere che il problema dell'instaurazione della libertà civile è il passo immediatamente successivo alla fase storica della nascita degli stati in senso moderno: «La prima metà del nostro secolo ha prodotto diverse centinaia di costituzioni politiche; alcune di valore sostanziale, la maggior parte effimere come fugaci pensieri, ma ognuna di esse testimone dello sforzo della nostra epoca e chiaro indice del problema centrale a cui si deve trovare una soluzione»[632]. Lo sforzo dell'epoca è quello slancio politico che contraddistingue il secolo XIX, e che porta alla nascita dell'opinione pubblica come attore della politica, alla formazione di governi relativamente popolari, alla definizione di alcune libertà dei cittadini e soprattutto a una rinnovata discussione sulla relazione tra il cittadino e lo stato[633]. Nel corso della storia il rapporto tra l'individuo e la cosa pubblica si è trasformato, ed è ancora destinato a cambiare; dunque, commenta Lieber, più che cercare di arrestare la naturale evoluzione preme di capire come gestirla. È a questo punto che compare, tra le soluzioni possibili, la libertà civile:

> Molti di noi sono i discendenti di sangue, e tutti lo siamo politicamente, della nazione cui è stato assegnato (insieme alla nostra) il sommo compito di sviluppare la libertà civile; nazione il cui valore umano e la cui saggezza, unitamente a una certa buona sorte nel corso della storia, [...] l'hanno preservata dal flagello della centralizzazione onnivora. La Gran Bretagna è stato il primo paese a mettere un termine all'isolamento feudale, mantenendo ancora istituzioni indipendenti, e a riunire i due *estates* in un unico parlamento, generale e potente, in grado di proteggere la nazione dalla corona[634].

In queste poche righe sono condensate molte delle risposte che cerchiamo. Lieber constata prima di tutto l'impossibilità di dare una definizione della libertà, perché

---

[632] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p.17-18.
[633] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 393.
[634] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 19-20. In questo, è giusto precisarlo, è stata agevolata da circostanze favorevoli. Ivi, p. 169.

ogni spiegazione fa necessariamente appello ad altri concetti indefiniti e si riferisce a un contesto storico ben preciso. Per questa ragione cerca di circoscrivere l'ambito di ricerca in due modi: dapprima enumera le più comuni definizioni di libertà cercando di delinearne negativamente i contorni; parallelamente limita la ricerca alla libertà *civile*, cioè politica.

Per quanto riguarda il primo passo vi è letteralmente l'imbarazzo della scelta, poiché la libertà è stata definita in un'infinità di modi e da altrettante prospettive. Essa è stata connotata negativamente opponendola alla condizione di schiavitù; oppure positivamente, come possibilità di agire a proprio piacimento[635]. Politicamente, poi, i francesi affermano che essa è eguaglianza, cosa che però renderebbe superflua la presenza simultanea di eguaglianza e libertà nel motto rivoluzionario[636]. Altri, in particolare in Germania, la identificano con la giustizia, riducendola come i vicini francesi a una nozione più ristretta senza troppe giustificazioni; Montesquieu incappa nello stesso errore quando sostiene, in una delle definizioni proposte, che la libertà politica coincide con la sicurezza[637]. Altri sostengono, avallando un principio molto pericoloso, che la libertà è ciò che decide la maggioranza: semmai, riflette Lieber, la libertà sussiste più facilmente laddove vi è una protezione degli interessi della minoranza[638]. Sempre in senso politico, i rivoluzionari francesi hanno detto che la libertà «consiste nel diritto di fare tutto ciò che non reca danno agli altri», e i limiti di ciò «devono essere stabiliti dalla legge»; in questo modo il problema viene fatto indietreggiare di un passo, e si ripresenta al momento della creazione della legge: chi la deve elaborare, e come? Probabilmente, chiosa Lieber, è proprio per evitare il rischio di offrire spiegazioni superficiali e imprudenti che la costituzione degli Stati Uniti non offre una definizione di libertà in senso teorico.

Dopo questa rassegna Lieber mostra il suo ragionamento. Prima di tutto la libertà in senso politico e in epoca moderna si distingue da, o piuttosto si contrappone a, la libertà medievale[639]. La peculiarità di quest'ultima era l'arbitrarietà delle libertà concesse: «Non c'era nessun vero stato nel medioevo. D'altra parte il sistema feudale è chiamato solamente *sistema*. Non c'era nessuno

---

[635] Ivi, p. 28. La definizione, come riporta Lieber, è di Cicerone, *Paradoxa*, 5,1,34

[636] Ivi, p. 29. A p. 282 ribadisce che i francesi tendono ad assimilare la democrazia, l'eguaglianza e la libertà.

[637] Ivi, p. 33. Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Torino, Utet 1996, XII, 2.

[638] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 31.

[639] Per sottolineare tale differenza Lieber preferisce - anche se non sistematicamente - il termine *freedom* in luogo di *liberty*.

stato, e la libertà medievale compare sotto forma di autorizzazioni, esclusività; stipulate una ad una, conquistate singolarmente, arrogate individualmente - e ogni associazione, fazione o persona cercava di ottenere il massimo possibile, senza preoccuparsi degli altri»[640]. La libertà nel medioevo era, dunque, una sorta di dinamica caotica in cui i rapporti di forza determinavano nella maggior parte dei casi il risultato finale; una sorta di *far west* in cui ogni sceriffo, ogni contea, ogni saloon amministrava a suo piacimento i rapporti con gli individui, senza nessun vincolo né controllo da parte di organi superiori e generali. È evidente che un simile stato di cose è del tutto opposto all'idea di stato e di governo proposta da Lieber: l'equità e la generalità che costituiscono la giustizia, fondamento della vita in società, erano quanto di più ignorato in quest'epoca. Il caos e l'arbitrarietà caratteristici del medioevo, in effetti, erano lo specchio, oltre che di una politica condizionata dalla frammentazione territoriale, di un intero sistema di rapporti sociali: «Dobbiamo sempre tenere presente che il principio dell'età feudale era una mutua estorsione di privilegi, o quantomeno una conquista separata; il motto era "piglia più che puoi", senza nessuna considerazione per la proporzione, la correttezza, il bene generale. Il principio della libertà moderna, degli stati socializzati, è la libertà pubblica, cioè garanzia mutua e comune, controlli pubblici, giustizia universale»[641].

Nell'epoca più recente si è fatta strada una doppia tendenza, in apparenza contraddittoria. Da un lato i poteri statali si sono stabiliti su una base geografica più ampia, adottando leggi più formalizzate anche se non sempre meno arbitrarie; dall'altro si è progressivamente affermata una specifica dignità dell'uomo e dell'individuo. Questa duplice tendenza, portatrice di una ridefinizione e dell'idea di individuo e di quella di stato o governo, non può che revocare in dubbio anche i rapporti tra questi. Così, gli stati imboccarono irrimediabilmente la via «della centralizzazione, dell'assolutismo monarchico e dello stato-governo, come lo chiama Niebuhr», mentre l'uomo in quanto individuo, nonostante la nuova dignità, si vide spesso spogliato dell'indipendenza personale e delle garanzie giuridiche fondamentali[642]. Era, questa, la nascita della libertà in senso moderno, i cui germogli spuntarono come è ovvio in Inghilterra, l'unica nazione che in

[640] Ivi, p. 47. E ancora: «Il termine libertà (*freedom*), di conseguenza, giunse ad indicare nel medio evo non l'ammontare di libertà di azione del singolo cittadino o la libertà garantita all'individuo, ma l'esenzione dagli oneri e dai doveri che in precedenza erano esatti o imposti».
[641] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 341. Fra poche righe vedremo la sinonimia di *public* e *civil liberty*.
[642] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 49.

quest'epoca fu in grado di imboccare la strada delle libertà civili[643]. Libertà civile che consiste appunto nella pacificazione e legalizzazione del rapporto tra individuo e potere pubblico, tanto da spingere Lieber a parlare spesso di «libertà pubblica»; cosicché risulta difficile distinguere quest'ultima da quella civile. La libertà pubblica viene infatti definita come «la libertà civile in riferimento all'estensione dell'intero stato, dell'intera società *jural,* considerata come un tutto organico e non come una catena di elementi indipendenti debolmente legati»[644]. Risultato di questo doppio movimento è che «la libertà moderna richiede paesi interi»[645]. Per concludere, se il quadro della libertà moderna è pacificare e legalizzare la relazione tra pubblico e privato, allora la libertà civile è la soluzione più promettente: «Intendo per libertà civile quella libertà che risulta chiaramente dall'applicazione dell'idea generale di libertà (*freedom*) allo stato civilizzato dell'uomo, cioè alle sue relazioni in quanto essere politico. [...] La libertà civile è il risultato del duplice carattere umano, essere sociale e individuale, finché queste due istanze vengono egualmente rispettate»[646]. Un'altra definizione è data nell'*Inaugural address* del 1858, anche in questo caso in modo da evidenziare la consequenzialità dell'aspetto politico rispetto alle premesse antropologiche: «Si potrebbe dire che la più alta libertà - quella libertà civile che protegge l'individualità dell'uomo nel massimo grado e contemporaneamente crea per la società il più sicuro e sano organismo con cui essa persegue i propri fini [...] - consiste in un'adeguata separazione e congiunzione di individualismo e socialità»[647]. Così, non è errato affermare che la libertà civile è la diretta conseguenza dell'ancipite natura umana[648].

Così, indipendentemente da circostanze accidentali e varietà di definizioni, la libertà civile consta «di certe misure, istituzioni, garanzie o forme di governo grazie a cui le persone assicurano o sperano di assicurare la libertà, o una libertà

---

[643] Almeno secondo il nostro professore. Per una prospettiva del tutto diversa è interessante leggere le pagine di John C. Calhoun sulla libertà inglese, che definisce apparente: M. Salvadori ne riassume l'idea scrivendo che «nessun popolo può essere veramente libero se ne opprime un altro». M. Salvadori, *op. cit*., cap. VII.
[644] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 363.
[645] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 169n. Cfr. Anche p. 168n: «intendo con il termine nazionale [...] l'intera società che occupa il territorio di uno stato esteso, diversamente da una città-stato». In T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber*, Cambridge University Press, 1882, p. 362 leggiamo: «La polity nazionale è il tipo normale di governo moderno».
[646] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 25.
[647] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 366.
[648] Dalla duplice istanza dell'uomo nasce la *twinship* dei diritti e dei doveri, e da essa scaturisce la libertà; essa è il frutto di una sapiente mediazione tra il principio dell'interesse personale, matrice dell'individualismo, e l'appello all'organizzazione proveniente dalla socialità.

di azione in questioni civili, o nelle sfere di attività che ritengono più importanti»[649]. Naturalmente, nello specifico le misure e le istituzioni possono subire variazioni che dipendono da contingenze particolari, dato che per arrivare allo stesso risultato possono rendersi necessarie diverse strade[650]. Una sintesi molto chiara del significato della libertà civile è contenuta in una lettera di Lieber all'amico Sumner, che riprende a sua volta il *Tagebuch*: «La libertà civile è quella condizione *politica* in cui ci è permesso fare quello che vogliamo (senza coercizione) entro i limiti dell'etica» e naturalmente entro i limiti della legge[651]. Legge intesa questa volta non come manifestazione della sovranità, ma dalla prospettiva tipicamente lieberiana secondo cui non c'è libertà senza legge, e anzi la libertà è data dalla garanzia della legge[652].

A ben guardare, ed è questo un punto fondamentale, la libertà civile coincide con la *rule of law*, la supremazia della legge, cioè precisamente la nemesi dell'arbitrarietà che caratterizzava l'età feudale: «La supremazia della legge, insieme a quella illimitata protezione dell'individuo e della società, è ciò in cui essenzialmente consiste la libertà civile»[653]. Essa richiede alcuni meccanismi precisi; più in generale, nel senso di «protezione dall'assolutismo di uno, di molti o del popolo (termine con cui, nell'uso corrente, si indica naturalmente la maggioranza), richiede garanzie o controlli di grande importanza»[654].

5. Un *self-government* locale al servizio della libertà civile.

Questo apparato di garanzie e meccanismi che punta a raggiungere l'ambizioso obiettivo della libertà civile prende il nome di *self-government*, il terzo pilastro dell'edificio lieberiano dopo la supremazia della legge e la libertà civile. Il concetto è onnipresente nel pensiero di Lieber. L'abbiamo già incontrato discutendo del paradigma della libertà anglicana, ma ora si rende necessario un discorso più ampio[655]. In effetti in questo ambito Lieber percorre una strada già tracciata da oscuri teorici politici, come J. Toulmin Smith, e lastricata da personaggi illustri, come Webster, Calhoun e l'onnipresente Jefferson; delineare

[649] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 41-42.
[650] Cionondimeno, se si guarda alla storia si comprenderà che i governi più conformi a tale definizione sono generalmente quelli di forma repubblicana.
[651] T.S. Perry, *op. cit.*, pp. 120- 121.
[652] Ivi, p.75.
[653] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 148.
[654] Ivi, p. 143.
[655] Cfr. Cap. II.

seppur in modo generale il panorama del *self-government* chiarirà, si spera, la peculiare collocazione della versione lieberiana.

Jefferson elabora il suo «repubblicanesimo democratico», come scrive Mioni, per garantire la possibilità del *self-government* della nazione americana, cioè per fare sì che «il singolo possa trovare la possibilità di autogovernarsi in un quadro partecipativo»[656]. L'obiettivo, come per Lieber, è quello di costruire un *demos basileus* riducendo progressivamente, sino ad annullarla, la distanza tra individuo e autorità pubblica[657]. La sostanziale differenza, però, è che il *self-government* per Jefferson è una questione impellente legata alla giustificazione teorica dell'indipendenza delle colonie dalla madrepatria[658]. All'epoca di Lieber, relativamente più stabile, è invece una questione che attiene principalmente alla politica interna e a un particolare assetto sociale di natura repubblicana, il tutto nel quadro di un *sistema* politico teoricamente solido: nonostante l'inclinazione lieberiana per il lato pratico della politica e la diffidenza verso le speculazioni filosofiche, egli rimane pur sempre un uomo di studio, diversamente da Jefferson, che spese la sua vita in aspre battaglie politiche. Ciò detto, sebbene sia opportuno tenere presente le differenze di contesto e di intenti, esse non sono comunque tali da impedire un proficuo confronto tra i due autori, anche alla luce del fatto che Jefferson - come abbiamo già avuto occasione di notare - è un punto di riferimento centrale per Lieber.

La riflessione sull'autogoverno non deve essere letta come la teorizzazione di un auspicabile assetto sociale e politico. Non siamo di fronte a un discorso prescrittivo, come potrebbe essere un progetto utopico, ma alla descrizione di uno stato di cose già almeno parzialmente realizzato. Quello che tratteggia Lieber è un disegno di scienza politica, e in quanto tale, ricordiamolo, ha a che fare con i dati reali, a differenza della filosofia; ma proprio in quanto scientifico esso tende all'individuazione di nuovi principî e al miglioramento di quelli esistenti; il che significa che il testo di Lieber sta a mezza strada tra la descrizione e la prescrizione. Un lato prescrittivo è visibile in due aspetti: il primo è il completamento della realizzazione dell'autogoverno laddove è ancora lacunoso; il secondo è il fatto che i suoi testi sono rivolti a giovani studenti, e dunque quando

---

[656] F. Mioni, *op. cit.*, p. 287.
[657] Ivi, p. 14. Lieber stesso specifica che intende *self-government* nello stesso senso di Jefferson. F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 94n.
[658] Lo conferma il fatto che in *A summary view* insiste sul diritto naturale di ogni individuo a scegliere il paese in cui vivere, funzionale al discorso sull'autogoverno. F. Mioni, *op. cit.*, p. 28.

descrivono la realtà della libertà civile vogliono allo stesso tempo ammonire il lettore, ricordandogli che si trova in una nazione politicamente avanzata che richiede una preparazione e un sacrificio adeguati ai vantaggi che assicura. La solerzia richiesta per mantenere in buona salute la libertà civile, infatti, non è certamente minore di quella dimostrata dai padri fondatori per stabilirla[659]. Analogamente, Jefferson a proposito dell'autogoverno parla di «sfida», di «esperimento», ma dai suoi scritti emerge allo stesso tempo che «il repubblicanesimo è già operante nella società americana, è immerso in una propria fisiologia la quale, pur potendo avere un'ulteriore crescita, non è configurabile come un incompiuto stato di transizione»[660]. A tal proposito è significativa una nota in cui Lieber riporta un'orazione di Webster, che nel 1852 arringava il pubblico della Faneuil Hall:

> Ma dico a tutti voi e al nostro paese [...] che è all'autogoverno, quello splendido principio della rappresentanza e dell'amministrazione - il sistema che spinge ognuno a partecipare alle assemblee in cui si decide del bene e del male di ogni cosa - che siamo debitori; gli siamo debitori per quello che siamo e per quello che speriamo di essere»[661].

Come per il politico della Virginia, l'autogoverno lieberiano è figlio della stirpe anglosassone, benché affondi le radici nei principî affermati dalle Province Unite e da Guglielmo d'Orange[662]. Le leggende sul popolo sassone e sulle *saxon liberties* tramandano due istituzioni fondamentali, la legge consuetudinaria e una periodica riunione delle tribù con potere decisionale ed elettivo, il *witenagemot*. È importante riportare alla memoria l'origine degli elementi costitutivi dell'autogoverno non per un mero puntiglio, ma perché esso è prima di tutto un'istituzione, e come tale strettamente legata a un percorso storico: se si trattasse di una semplice costruzione astratta, non ci sarebbe ragione di attribuirla esclusivamente al popolo sassone. È invece un'istituzione; in quanto tale rispecchia una precisa indole e una conseguente disposizione dell'uomo nel quadro familiare, sociale e politico, e la sua evoluzione è legata a quella del popolo. Nel caso specifico la *common law* e il *witenagemot* sassoni costituiscono

---

[659] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 357.
[660] F. Mioni, *op. cit*., pp. 13, 25, 162.
[661] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 247.
[662] Ivi, Cap. II, in particolare i §§ 3 e 4.

due istituzioni fondamentali che, in seguito a un secolare sviluppo, hanno dato luogo a un sistema politico basato sul riconoscimento dei diritti individuali - si pensi all'*habeas corpus* adottato nel XIII secolo - e della sovranità della società[663]; un meccanismo politico che ricorre alla divisione dei poteri e a un complesso dispositivo di garanzie e controlli reciproci, che, dunque, ci riportano all'idea di libertà civile.

Per quanto riguarda J. Toulmin Smith, autore nel 1851 di *Local self-government and centralization*, il discorso è leggermente diverso. L'opera riprende diversi temi forti di Lieber, alcuni dei quali già presenti in *Political ethics*, ma li compone per sostenere la tesi opposta, esprimendo l'apprensione che la Gran Bretagna veleggi verso il centralismo. Diversamente da Lieber e più similmente a Jefferson, lo storico di Birmingham sostiene che l'autogoverno è un diritto naturale (*birthright*) oltre che il sommo dovere di ogni uomo[664]; Lieber è invece dell'idea che sia una scoperta dovuta al progresso della scienza politica; una scoperta, dunque, che ci avvicina a ciò che è naturale - in base alla concezione del progresso come riscoperta - ma che è stata raggiunta dopo sforzi che hanno richiesto millenni alla civiltà umana. Al di là di questa differenza lo stesso Lieber rimanda, per una trattazione minuziosa di alcuni marginali aspetti dell'autogoverno, al testo di Toulmin Smith[665].

Prima di intraprendere l'analisi delle istituzioni, prossimo passo del discorso, occorre sciogliere ancora un dubbio. Lieber riassume i punti fermi cui siamo giunti finora, e scrive quanto segue:

> È stato mostrato che la libertà civile, come la intendiamo e la apprezziamo, consiste in un vasto insieme di diritti individuali, controlli del potere e garanzie di *self-government*. Abbiamo mostrato anche che il *self-government*, nel senso in cui lo impieghiamo e in relazione alla libertà, consiste nell'indipendenza dell'intera comunità politica, in un governo nazionale rappresentativo e nel *self-government* locale, che significa che le leggi e gli impulsi generali sono portati avanti - e realizzati per quanto

---

[663] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 257

[664] J. Toulmin Smith, *Local self-government and centralization*, Chapman, Londra 1851, p. 42. Cfr. F. Mioni, *op. cit.*, p. 41.

[665] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., pp. 247, 321. In particolare merita una menzione la definizione che il britannico dà: «L'autogoverno locale è quel sistema di governo sotto il quale il maggior numero di menti, che conoscono il più possibile e che hanno la piena opportunità di conoscerlo [...], e che hanno il maggior interesse nel suo corretto funzionamento, hanno la gestione e il controllo di esso». J. Toulmin Smith, *op. cit.*, p.12.

> possibile - da cittadini che, pur ricevendo un incarico per elezione o nomina, rimangono essenzialmente cittadini, e non diventano membri di una gerarchia di funzionari»[666].

Ciò che non sembra quadrare con il discorso fatto sin qui è l'indipendenza; nel passo Lieber sembra disegnare un governo apolitico, di puri cittadini privati, che si sovrappone in modo inverosimilmente leggero alla vita individuale per regolare gli affari pubblici. Il che è in netto contrasto con quanto citato nel paragrafo precedente: le parole sull'idea di amarchia evocano una società di individui politicamente attivi, coinvolti nel dibattito pubblico, in cui ogni legge è frutto di compromessi reiterati e lunghi dibattiti. E, come sottolinea anche l'etimologia, l'amarchia indica partecipazione del cittadino, e non autonomia dalla politica.

In realtà la contraddizione viene sciolta se apportiamo un elemento che rimane implicito nelle parole di Lieber, sottolineando che l'indipendenza dell'intera società politica è dal governo e non dalla politica. In questo modo l'amarchia vede la partecipazione del singolo agli affari della società e dello stato, e il *self-government* impedisce che la partecipazione sconfini a livello del governo, cosa che avrebbe conseguenze nefaste[667]. Si tratta di un ruolo di primaria importanza, giacché per quanto nobile e alto sia lo stato, esso rimane pur sempre un mezzo, e non deve essere corrotto da una malsana relazione con il governo. Questa ipotesi interpretativa è corroborata da un altro passo di *On civil liberty*, in cui viene sottolineato che «laddove non esiste il *self-government* il popolo è sempre esposto al pericolo che si perda di vista l'obiettivo del governo, e che essi considerino se stessi come il proprio fine»[668]. Il *self-government* diventa così un astuto stratagemma per correggere la naturale tendenza a «scambiare il mezzo per il fine»[669], e la libertà civile costruita sull'autogoverno indica un'attività del cittadino che sta a metà tra il pubblico e il privato, un'attività che ha luogo appunto nel civile[670].

In quest'ottica l'amarchia e il *self-government*, la partecipazione e l'autonomia, sono i due poli di un delicato equilibrio. Il *self-government*, da opposto alla prospettiva amacratica diventa sua piena realizzazione: la distanza tra il *people* e

---

[666] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 297.
[667] È tipico dell'indole gallicana ricercare la libertà nel posto sbagliato, nel governo, concludendo che essa si trovi nell'organizzazione e nella pianificazione da parte del potere pubblico. F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 382.
[668] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 253.
[669] Ibidem.
[670] Un'idea analoga sembra quella di Jefferson; cfr F. Mioni, *op. cit.*, p. 106.

chi detiene il potere viene colmata mettendo il potere nelle mani dello stesso *people*. Benché possa apparire come un sofisma o un'illusione, il ragionamento è in realtà limpido: data la necessità di avere un potere governativo, constatata da Madison, da Jefferson, da Kant e di cui lo stesso Lieber prende atto, e data la naturale tendenza del potere a crescere indefinitamente, la soluzione logica è mettere al governo il cittadino[671]. Ciò significa farlo partecipare al governo (amarchia), e in questo modo sostituirlo a esso, eliminando di fatto il temuto «*government of others*». Il che equivale a renderlo indipendente (*auto*-governo): «non si è più nell'ottica di un contenimento del potere, ma in quella dell'affermazione di un nuovo potere, cioè di un soggetto autogovernantesi che si contrappone al re» o, nel nostro caso, al governo[672]. È chiaro dunque il perché di quanto detto prima, ossia che il popolo deve rispettare alcuni requisiti per potere adempiere i suoi doveri di autogoverno. È inoltre indispensabile che la distanza tra governati e governati sia colmata in massima parte dal cittadino. Se è la politica ad avvicinarsi al cittadino il rischio è quello di incorrere in una tirannide dell'esecutivo, esattamente come è avvenuto con la presidenza Jackson: i partiti si sono abbassati al livello del comune cittadino e l'hanno affascinato con slogan accattivanti, programmi vaghi e un lessico innovativo concepito per colpire l'emotività dell'elettore. Al contrario, nell'autogoverno è il cittadino che deve farsi avanti, perché soltanto in questo modo può acquisire una preparazione e un'avvedutezza che lo rendono attore della politica, distinguendolo dal semplice portatore di voto.

6. Istituzioni locali e durature al servizio del *self-government*.

L'unico modo per ottenere e mantenere un vero *self-government* è «un vasto sistema di istituzioni, il cui numero sopporta l'intero edificio, come i numerosi pilastri che sorreggono il nostro campidoglio. Esse possono apparire modeste, o possono passare inosservate allo sguardo del passante, proprio come i pilastri; cionondimeno sono il vero supporto»[673].

[671] Ivi, p. 138.
[672] Ivi, p. 31-32.
[673] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 300.

Lieber rivendica fieramente l'originalità del discorso sulle istituzioni[674], che effettivamente non trova riscontri di analoga portata in autori precedenti[675]. Già mentre era in viaggio per gli Stati Uniti, gli insegnamenti del suo mentore Niebuhr lo avevano sensibilizzato al ruolo cruciale delle istituzioni in un organismo politico[676]. A suo avviso esse sono la base dell'autogoverno, e non esita a definirle «il vivaio della libertà», perché sono il modo in cui il sistema politico interviene nella vita quotidiana del privato cittadino[677]. Sono, dunque, nientemeno che «l'unico modo per unire il popolo e il governo sotto un unico organismo vivente»[678].

Questo è possibile, ovviamente, a patto di dare una definizione molto allargata del termine «istituzione»; secondo Lieber essa è « un sistema o un corpo di usanze (*usages*), leggi o regolamenti che operano in modo esteso e continuo; racchiude al suo interno un organismo che la rende indipendente e durevole, e che in genere determina il suo sviluppo. Il suo obiettivo è generare, attuare, regolare o sanzionare una serie di azioni, transazioni o produzioni di un certo tipo o classe»[679]. La definizione è ampia e vaga a sufficienza; per fare qualche esempio, un'istituzione può essere la famiglia o il matrimonio; talvolta anche una legge, se è di ampia e profonda portata, può essere chiamata un'istituzione; inoltre si usa il termine in riferimento a organi con funzioni precise, come il parlamento o una banca; oppure a particolari ordinamenti storici, come il sistema feudale, lo stesso *self-government* o la più spinosa *peculiar institution*.

La prima caratteristica di un'istituzione è la continuità nel tempo: esse sono il vivaio della libertà proprio perché la libertà ha bisogno di tempo per crescere, tempo per lasciare che la nazione si educhi al suo esercizio, tempo per trovare esse stesse la stabilità che poi contribuiranno a difendere. Per questo le istituzioni sono necessarie a un sano autogoverno: impediscono alla nazione di brillare di gloria, ne smussano ogni *exploit*, ma in compenso la rendono stabile, le garantiscono una costruttiva continuità, ne attenuano le cadute[680] e sono in grado di incassare i colpi

[674] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 264: in una lettera a G. S. Hillard del 1853 precisa senza falsa modestia che «l'idea di libertà anglicana è mia».
[675] Tra le possibili fonti di Lieber, che tuttavia non sminuiscono l'originalità del discorso sulle istituzioni, J. Farr cita Tocqueville, F. Grimke e Calhoun. J. Farr, *op. cit.*, p. 120.
[676] Cfr. cap. II, §1.
[677] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 334. F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 324.
[678] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 366.
[679] Ivi, p. 300.
[680] Ivi, p. 306.

delle rivoluzioni, delle conservazioni e dei progressi di cui si compone la storia[681]: «È principalmente l'autogoverno istituzionale a impedire lo strapotere della moda politica»[682].

A questo punto possiamo aggiungere ai sinonimi della libertà civile, dopo la libertà pubblica, anche la libertà istituzionale[683]; anzi, l'autogoverno istituzionale, - espressione che suona ridondante dopo aver definito l'autogoverno un'istituzione; ma ecco un esempio delle licenze lessicali di Lieber - è capace di allenare gli spiriti alla supremazia della legge, di inculcare un'abitudine alla libertà e contemporaneamente all'autorità[684]: «È un governo popolare che consiste in un grande organismo di istituzioni o un'unione di sistemi armonici di leggi e di autogoverno. [...] È di natura auto-evolventesi e genetica, e si distingue perciò dai governi fondati su principî estranei al popolo»[685]. In sintesi, esso rappresenta nientemento che l'incarnazione di un paese libero[686].

Fin qui il legame profondo tra le istituzioni e il corso del tempo. Le radici delle istituzioni affondano però anche nello spazio: «[l'autogoverno] è essenzialmente di tipo cooperativo, e perciò l'opposto del centralismo»[687]. Poco dopo Lieber ribadisce che «l'autogoverno per essere pervasivo richiede l'autogoverno istituzionale della contea o del distretto; richiede che tutto ciò che appartiene a una sfera sia lasciato in gestione a quella sfera, se ciò non comporta danno a livello più generale»[688].

In sostanza, come l'autogoverno deve essere istituzionale se vuole essere duraturo, allo stesso modo deve essere anche locale se vuole essere pervasivo; soltanto un capillare sistema di autogoverno è in grado di sopportare i traumi che, in un governo centralizzato, colpiscono il nervo della nazione e da lì si propagano con effetti disastrosi; diversamente, un sistema di autogoverno locale crea una maglia finissima di cellule, singolarmente vulnerabili, ma la cui rete è globalmente in grado di assorbire colpi su colpi, disperdendo la forza dell'impatto

---

[681] Ivi, p. 342. Cfr anche p. 333: «la Francia, con il suo carattere ardente e intellettuale, ma senza istituzioni politiche vere e proprie, manca di continuità e sviluppo politico».
[682] Ivi, p. 334.
[683] Ivi, p. 300. Nell'*Inaugural address* del 1858 Lieber le identifica esplicitamente: «Non c'è libertà civile altra che la libertà istituzionale». F. Lieber, *Miscellaneous writings*, I, p. 343.
[684] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 324.
[685] Ivi, p. 319.
[686] Ivi, p. 325. Cfr. la definizione alquanto simile di *civil liberty* a p. 41.
[687] Ivi, p. 319.
[688] Ivi, p. 321.

su una vasta etensione[689]. Le istituzioni si supportano l'un l'altra e attenuano gli effetti di agitazioni interne, mediando tra l'indolenza e l'entusiasmo[690]: in loro assenza un'eccessiva passività porta alla rassegnazione o alla sottomissione, mentre l'incontrastato desiderio di attività produce nella migliore delle ipotesi una successione di risultati sconnessi e puntuali[691]. L'autogoverno poggia sulla convinzione che «le persone vogliano prendersi cura dei loro affari», vale a dire delle questioni locali prima che generali[692]; è un sistema modellato sulla natura umana, sulla *self-reliance* peculiare all'indole anglicana e sulla naturale volontà di auto-determinazione dell'uomo[693]. Le istituzioni locali, le assemblee cittadine e l'amministrazione municipale costituiscono un terreno in cui esercitare il proprio spirito civico, in cui prendere coscienza dell'importanza della vita politica e sviluppare le competenze necessarie a governare in sfere via via più ampie. L'autogoverno lieberiano riprende così le linee fondamentali delle osservazioni di Tocqueville, prendendo alcuni spunti anche dal testo di J. Toulmin Smith. «I legislatori americani [...] hanno pensato che convenisse dare una vita politica a ogni parte del territorio, così da moltiplicare all'infinito per i cittadini le occasioni di agire insieme e per fare loro capire ogni giorno che dipendono gli uni dagli altri»[694].

La fondazione dell'autogoverno su base locale, conformemente al disegno politico auspicato dai padri fondatori, comporta alcune conseguenze. La principale è senza dubbio che le sfere più alte del governo, da quello statale composto dalle contee (*wards*) e dalle *townships* a quello federale composto dall'insieme degli stati, devono necessariamente essere una composizione dei diversi interessi locali. Questo implica che le scelte non possono essere fatte tra due opzioni, dato che gli interessi locali sono sempre innumerevoli: un potere statale deve mediare gli interessi di tutte le contee. Se il senso fosse invertito, i poteri locali potrebbero soltanto decidere su dettagli minori delle disposizioni prese dal potere centrale, oppure rifiutare o accettare in blocco i decreti. Invece il sistema dell'autogoverno necessita di - e allo stesso tempo permette - una composizione molto più

[689] È qui evidente l'impronta dei *Federalist papers*, in cui l'estensione territoriale rientra nel meccanismo di stabilizzazione dello stato.
[690] Ivi, p. 349-350.
[691] Ivi, p. 353.
[692] Ivi, p. 248.
[693] Ibidem.
[694] A. De Tocqueville, *op. cit.*, p. 519. E ancora: «Le istituzioni libere degli abitanti degli Stati Uniti e i diritti politici di cui fanno tanto uso ricordano continuamente e in mille modi a ciascuno che egli vive in società». Ivi, p. 521.

articolata, che grazie al flusso ascendente riflette la profondità dei diversi interessi.

La questione viene chiarita con un esempio pratico: supponiamo che sia in gioco la costruzione di una strada interstatale. Con un governo centralizzato, il potere di ordine più alto sottopone la questione ai poteri dei due stati, da cui si aspetta una decisione pro o contro la costruzione della nuova via di comunicazione[695]; a loro volta gli stati chiederanno ai rispettivi cittadini un parere favorevole o contrario sulla base di un criterio di maggioranza, e *tertium non datur*.

Se, al contrario, la decisione prende avvio dal basso, dalla *township* o dalla contea, i cittadini sono in grado di avanzare direttamente diverse proposte e di formare associazioni per promuoverle[696]; le istituzioni statali dovranno prendere in considerazione molteplici voci: chi vuole costruire la strada in un luogo e chi preferisce un'altra zona; chi accetta la sua costruzione a certe condizioni; chi la avversa o la appoggia incondizionatamente. In breve, lo stato dovrà comporre gli interessi per arrivare a una decisione finale. È questa la portata dell'affermazione «l'azione costruttiva del cittadino è la regola»[697]. Questo esempio chiarisce efficacemente cosa significa che «nell'amarchia [la legge] è piuttosto l'espressione del tutto in seguito a migliaia di modifiche». Il rovescio della medaglia, naturalmente, è la mancanza della rapidità di azione, che contraddistingue invece i governi centralizzati[698].

Una seconda conseguenza della localizzazione è che «l'autogoverno istituzionale si distingue dagli altri per la sua tenacia e per il suo carattere assimilativo, formativo e trasmissibile»[699]. La tenacia è già stata menzionata, ed è dovuta alla sua capacità di ammortizzare gli urti – come quelli causati da un'elezione - sfruttando l'estensione territoriale, permettendo così alle istituzioni

[695] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 367.
[696] Per ragioni che non stiamo qui ad analizzare; ad esempio la differenza di partecipazione ad assemblee ristrette e allargate, il tempo a disposizione per gli interventi di ognuno, la conoscenza diretta dei partecipanti. Per un'analisi di questi temi cfr. R. A. Dahl, *Sulla democrazia*, Laterza, Roma-bari 2009, cap. 9.
[697] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 249. Il termine è *formative*, che racchiude una varietà di significati: formativo in senso educativo, ma anche costruttivo, decisionale.
[698] Ivi, p. 389. Ma si può osservare che, se la decisione nei governi centralizzati è rapida, l'attuazione non lo è altrettanto, giacché quella è necessariamente localizzata, e dunque condizionata dall'apatia civica e dal disinteresse dei cittadini. Una gestione autogovernativa, se è vero che comporta un lungo processo decisionale, garantisce però una velocità di esecuzione delle disposizioni legata all'attivismo civico dell'individuo.
[699] Ivi, p. 329.

di sopravvivere «ai più violenti sbandamenti»[700]: senza un autogoverno radicato nelle istituzioni «chi comanda trenta milioni di persone, come i nostri presidenti, non potrebbe essere cambiato facilmente, senza nessuna convulsione o trauma»[701]. Inoltre la solidità dell'autogoverno istituzionale è utile nei momenti di apatia o di mediocrità politica, o di prosperità materiale - le epoche più pericolose, poiché allentano l'attenzione degli uomini -, quando permette all'insieme delle istituzioni di traghettare la società fino a nuove rive, addolcendo le asperità nel tempo[702]. Di questa capacità sono testimoni sia la Gran Bretagna che gli Stati Uniti, che superarono indenni il 1848, a differenza dei governi centralizzati che furono sconquassati da «feroci tumulti»[703]. Per quanto riguarda il carattere formativo, esso è strettamente legato sia all'estensione territoriale sia alla continuità nel tempo, la cui azione combinata rende le istituzioni «la vera scuola di obbedienza civica»[704]. Le capacità di assimilazione e trasmissione, invece, sono attestate ad esempio dal fatto che la neonata Liberia, già presa ad esempio, non ha saputo fare a meno di una struttura di autogoverno; e nel fatto che gli Stati Uniti, nonostante l'enorme quantità di immigrati che raggiungono le coste del New England e da lì si spingono verso ovest portando con sé tradizioni e costumi di ogni tipo, ha mantenuto sostanzialmente inalterato il suo sistema istituzionale[705]. Inalterato, beninteso, significa esente da sconvolgimenti, dalle rivoluzioni che periodicamente affliggono l'Europa; ma non immutabile, giacché un principio fondamentale delle istituzioni è il *self-development* che permette loro di «perpetuare un principio e assicurare un'azione continua e omogenea»[706] in ogni tempo contando sulla «vitalità e struttura organica che le permettono di agire autonomamente e, spesso, di svilupparsi e espandersi indipendentemente»[707].

Un ultimo, breve confronto è necessario: l'autogoverno lieberiano rappresenta, come abbiamo detto, una possibile soluzione ai problemi legati all'assolutismo, in

---

[700] Ibidem.
[701] Ivi, p. 327.
[702] Ibidem.
[703] Ivi, p. 363.
[704] Ivi, p.328.
[705] Ivi, p. 332.
[706] Ivi, p. 311. Il *self-development* è un principio costitutivo del *self-government*, ed esprime la capacità di adattamento che differenzia quest'ultimo dalle forme di governo strutturate in modo rigido: Lieber sottoscriverebbe a tal proposito le parole di Cicerone: «La nostra costituzione non è sorta per opera di un solo uomo e di una sola generazione, ma nel corso di parecchie età e per virtù di molti uomini. [...] Neppure tanti ingegni riuniti insieme, senza l'esperienza che deriva dal trascorrere del tempo, potrebbero in un solo momento storico prevedere tutto e a tutto prevedere». Cicerone, *De re publica*, II, I.
[707] Ivi, p. 310.

particolare di matrice democratica. Calhoun, tra i più illustri studiosi dell'epoca riguardo a questi temi e il teorico cui si deve la formula «tirannide della maggioranza», intraprende un cammino diverso: non tenta, come Lieber e Jefferson, di eliminare la distanza tra governanti e governati, di instaurare un governo «*by self as well as of self*»[708]. Al contrario, a partire dalla necessità di questa distinzione[709] cerca di istituzionalizzare la dinamica politica e di evitarne le derive distruttive[710]. Per questo utilizza il termine *self-government* nello stesso senso di Jefferson, come Aggi si è soliti parlare di autodeterminazione di un popolo. Anche se nel suo caso non si tratta di legittimare la sovranità degli Stati Uniti di fronte al «tribunale del mondo» ma di difendere il diritto all'autogoverno della comunità sudista rispetto alla società nordista. In conclusione, possiamo sostenere che la nozione di *self-government* proposta da Lieber è relativamente innovativa, dato che ricalca quella di Jefferson e dei suoi contemporanei ma assolve compiti di politica interna senza essere utilizzata per rivendicare dei diritti nazionali. A questo punto siamo pronti a discutere dei meccanismi che compongono l'autogoverno: naturalmente, altro è definire la *civil liberty* e la *rule of law* come le condizioni ottimali per una piena vita da cittadino e indicare il *self-government* come tappa ultima di quel cammino, altro è strutturare un sistema di governo i cui meccanismi «di garanzie e di controllo» permettano effettivamente di soddisfare tali condizioni.

A. Federalismo e repubblica.

Il primo punto critico è quello dell'intreccio tra autogoverno e repubblica: entrambe le istituzioni rientrano nel quadro della libertà anglicana, ma bisogna capire che cosa si intende precisamente con repubblica[711]. Lieber discorre diverse volte sul significato del termine, soffermandosi sugli usi che se ne sono stati fatti. Per i romani, osserva, era sinonimo di libertà, mentre all'estremo opposto la repubblica dipinta da Platone è in realtà un modello di comunismo[712]. Anche in

[708] Ivi, p. 324.
[709] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 133.
[710] Ivi, p. 271.
[711] Ad esempio Madison la definisce come democrazia dotata di un sistema rappresentativo, mentre Jefferson si limita a scrivere che «in ogni lingua il termine repubblica ha un'applicazione molto vaga». T. Jefferson, *op. cit.*, p. 1392.
[712] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 44. In proposito è interessante un passo di Cicerone di cui senza dubbio Lieber aveva memoria, e che implicitamente distingue tra repubblica e democraziac: «Non c'è repubblica alla quale meno potrei dare il nome di repubblica che a quella dove tutti i

questo caso, insomma, abbiamo a che fare con un concetto vago. Ciò induce Lieber a non elaborare una definizione precisa di ciò che intende per repubblica, limitandosi a ricordare le parole di Webster: «I governi più semplici sono dispotismi; quelli poco più complessi sono monarchie; ma tutte le repubbliche, tutti i *governments of law* devono imporre numerosi limiti e condizioni all'autorità, ed elaborare numerosi limiti ai diritti positivi. In altre parole devono essere soggetti alle regole e alle istruzioni. Questa è l'essenza reale delle istituzioni politiche libere»[713]. Possiamo supporre quindi che Lieber propendesse per un'analogia tra repubblica e *rule of law*, dunque con un'accezione fortemente positiva del termine. Ma l'idea più importante è che la libertà e la corrispondente *rule of law* necessiti di un sistema complesso e articolato, nient'affatto intuitivo e semplice[714]. Merita di essere menzionata anche una curiosa analogia tra l'idea lieberiana di amarchia e un'altra osservazione di Jefferson, che delinea una possibile definizione di repubblica:

> Se dovessi assegnare a questo termine un'idea precisa e definita, direi, molto semplicemente, che indica un governo in cui governano i cittadini in massa, agendo di persona e direttamente, secondo le regole stabilite dalla maggioranza; e direi che ogni governo è più o meno repubblicano a seconda della maggiore o minore componente di azione diretta del cittadino[715].

Sostituendo in questo passo «amarchia» a «repubblica» si ottiene la definizione precisa dell'amarchia lieberiana, e del criterio secondo cui la *polity* di un governo si valuta in base alla partecipazione del cittadino alla vita pubblica. Tuttavia la lettera prosegue, mostrando tutte le differenze tra Jefferson e Lieber:

> Un simile governo è evidentemente possibile entro limiti assai ristretti, di spazio e di popolazione. Dubito che sarebbe realizzabile oltre un'estensione di una *township* del New England.

---

poteri siano nelle mani della folla. [...] Non vedo, o Scipione, come possa chiamarsi repubblica il governo della moltitudine, dato che per me, come hai ottimamente detto, può definirsi popolo soltanto quell'associazione di uomini che si accordano nel rispetto della legge». Cicerone, *De re publica*, III, XXXIII. Vedremo in seguito che il popolo deve possedere determinate caratteristiche per poter mantenere in vita un governo repubblicano.

[713] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 154.

[714] Qui si discosta nettamente da J. Toulmin Smith, che parla dell'autogoverno come di un sistema «così semplice ma così completo». *Op. cit.*, p. 36.

[715] T. Jefferson, *op. cit.*, p. 1392.

Ecco che emergono le divergenze tra il padre fondatore e Lieber. Secondo quest'ultimo, infatti, l'amarchia è una *polity* di stampo nazionale, non locale. A livello locale, infatti, non rappresenta una sfida, la sfida per eccellenza dei quel periodo storico, giacché la partecipazione della cittadinanza alla vita civile è già realtà.

Parte fondamentale di questo sistema repubblicano è la Costituzione federale[716]. Quello statunitense, nota Lieber, è il primo federalismo della storia, se consideriamo l'estensione a cui è applicato e la precisa organizzazione del potere che comporta, con l'attribuzione di competenze diverse agli organi statali e federali[717]. I casi dei Paesi Bassi e della Svizzera, oltre ad avere un'estensione territoriale decisamente limitata, non hanno raggiunto quella stabilità necessaria a dare continuità alla società civile. Alla luce dello scarso successo dei tentativi europei, il federalismo americano è un frutto unico «dell'amalgama di saggezza e virtù dimostrato nella stesura della nostra Costituzione», e può dunque essere considerato a buon diritto «uno dei fatti più notevoli di tutta la storia»[718]. A parte i consueti elogi alla forma di governo del paese che l'ha accolto, Lieber non si discosta dalla prospettiva che emerge dai *Federalist papers*, che propugnano il sistema federale per ovviare ai problemi legati alle fazioni e garantire alla nazione una maggior stabilità[719]; in particolare, l'intuizione più originale è che, citando le parole di Madison,

> quanto più grande sarà la società, pur sempre contenuta entro una sfera funzionale, tanto più sarà in grado di autogovernarsi. E, fortunatamente per la causa repubblicana, la sfera funzionale può essere di gran lunga ampliata, modificandola giudiziosamente e combinandola con il principio federale[720].

B. Sistema rappresentativo.

Il sistema rappresentativo bicamerale viene ampiamente trattato sia in *Civil liberty* che in *Political ethics.* Si tratta «della più importante delle garanzie di libertà»[721], Lieber lo difende dai recenti attacchi provenienti dall'Europa, in particolare

[716] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 256.
[717] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, pp. 344-345.
[718] F. Lieber, *On civil liberty*, cit.,, p. 258.
[719] J. Madison, A: Hamilton, J. Jay, *op. cit.*, nn. 10, 14.
[720] Ivi, n. 51.
[721] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 164.

dall'incorreggibile Francia, nella persona del detestabile Rousseau: «"Libertà parlamentare" è un termine usato in modo sarcastico, in interi paesi, per indicare ciò che essi considerano un'obsoleta rovina, un retaggio in decomposizione di una fase politica appartenente al passato. Il sistema rappresentativo è deriso e viene sventolato nuovamente l'idolo dell'assolutismo democratico o monarchico»[722]. Eppure si tratta di una delle più recenti scoperte della scienza politica, che affossa l'istituzione del «*deputative estates*» in cui i rappresentanti sono dei semplici ambasciatori istruiti, senza libertà di discussione[723]. Alcuni teorici ritengono che sia una soluzione di ripiego resasi necessaria in seguito alla nascita degli stati moderni, di notevole estensione, e dunque un'approssimazione a una non più praticabile democrazia diretta[724]. In realtà si tratta di un'istituzione dotata di valore e autonomia in sé, che riveste un ruolo cruciale. È un ingranaggio centrale del sistema volto a temperare le passioni del popolo. È l'organo che permette la trasformazione dell'opinione pubblica, vaga e passionale, in una matura e cosciente *public will*[725]. È del tutto estranea all'idea di compromesso, che al contrario è il *modus operandi* abituale di ogni democrazia diretta[726]. È, in altre parole, la chiave di volta che permette di tenere insieme un governo popolare - che altrimenti degenererebbe in una *market democracy*, termine che Lieber usa per designare la democrazia diretta che ha il suo luogo nell'agorà - e la supremazia della legge propria della libertà istituzionale[727].

La rappresentanza costituisce quindi la soluzione al problema principale della libertà in senso moderno, quello di «conciliare la libertà civile con stati estesi e società nazionali»[728]. Ciononostante, come ogni conquista scientifica il sistema rappresentativo comporta conseguenze ed effetti collaterali imprevisti. Nel caso specifico la difficoltà è impedire che coloro che vengono eletti come rappresentanti non distolgano l'attenzione dall'interesse generale e dalla responsabilità nei confronti degli elettori, occupandosi dei vantaggi personali; o, eventualità ancor più grave, che si trasformino in «un'oligarchia di *place-holders*,

---

[722] Ivi, p. 18.
[723] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 310-316. In una nota aggiunta negli anni successivi Lieber tiene a precisare che i membri del Reichstag, secondo la costituzione del 1870, «sono rappresentanti del popolo intero, e non sono legati a commissioni né istruzioni». Ivi, p. 344n. Lieber non ha mai perso le speranze di vedere la Germania unificata e organizzata secondo un moderno modello anglicano, e non più secondo gli obsoleti principî gallicani.
[724] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 166.
[725] Ivi, p. 165.
[726] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 305.
[727] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., pp. 165-166.
[728] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 378.

uomini che sfruttano i mezzi concessi dal popolo contro di esso»[729]. Lieber sa perfettamente che finora questi problemi non sono stati efficacemente risolti. Tuttavia non per questo dobbiamo arrenderci: come in ogni frangente della scienza politica, ciò che dobbiamo fare è osservare prudentemente, considerare le circostanze attuali e cercare di sviluppare gradualmente l'istituzione della rappresentanza verso un funzionamento più stabile e più aderente al suo significato teorico[730]. «Ogni qualvolta interviene un nuovo elemento nella società, c'è bisogno di tempo perché l'uno si adatti all'altra» fino a che si arrivi a un meccanismo efficace[731]. Avanzare per prove ed errori fino a ottenere un risultato accettabile costituisce l'unica strada percorribile, perché non esiste una valida alternativa al sistema rappresentativo[732]. La politica di matrice *città-stato* è un buon esempio di autogoverno, ma non può funzionare efficacemente su un territorio nazionale. Un sistema rappresentativo in assenza dell'autogoverno non riesce a garantire una stabile libertà civile. Perciò i due meccanismi devono essere abbinati: molto semplicemente, per dirlo alla maniera tedesca, la rappresentanza senza autogoverno è vuota, l'autogoverno senza rappresentanza è cieco, e «la vera libertà ha bisogno di entrambi»[733].

Ricorrere ad alcune garanzie politiche può risolvere il problema della responsabilità dei rappresentanti, che devono in qualche maniera rendere conto delle loro azioni. Prima di tutto è bene inquadrare l'attività dei rappresentanti nei limiti imposti dalla Costituzione e dalle leggi fondamentali[734]. In seconda istanza si deve fare un uso frequente del voto, che evidenzia la responsabilità e evita soprusi prolungati nei confronti della comunità. Tuttavia il voto, definito come «il modo abituale di accertare la disposizione di un certo numero di uomini o di una

---

[729] Ivi, II, p. 379.
[730] Ivi, II, p. 378. Anche in questo caso Lieber e Calhoun hanno la stessa prospettiva. Quest'ultimo in *A disquisition on government* osserva: «sembra che sia una legge del mondo politico, oltre che materiale, che i grandi cambiamenti non possono avvenire se non gradualmente, senza convulsioni e rivoluzioni; che devono essere seguiti da calamità, all'inizio, indipendentemente da quanto validi possano rivelarsi alla fine. Il primo effetto di tali cambiamenti, in seno a governi solidamente stabiliti, sarà quello di smuovere le opinioni e i principî su cui era fondato - e che avevano guidato la sua politica - [...]. Il periodo tra il decadimento del vecchio e la formazione e la stabilizzazione del nuovo è un periodo di transizione, che deve essere necessariamente un periodo di incertezza, confusione, errore, virulento e accanito fanatismo». John C. Calhoun, *op. cit.*, p. 56. Un'analoga idea è espressa da J. Story, in J. Farr, *op. cit.*, p. 123n.
[731] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 207.
[732] Secondo Lieber l'assenza del sistema rappresentativo è la causa diretta ad esempio della caduta dell'impero romano.
[733] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., pp. 168-169. Anche l'obiettivo di Jefferson è articolare la libertà in una dinamica che integra partecipazione diretta e rappresentanza. F. Mioni, *op. cit.*, p. 15.
[734] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 338.

società riguardo all'adozione o al respingimento di una data misura o persona», non è a sua volta esente da incognite, che andiamo a considerare[735].

Prima di tutto si pone il dilemma di *chi* deve votare. È fuor di dubbio che l'organo rappresentante deve rispecchiare la nazione intera, deve essere «vasto e popolare»[736]. Ciononostante il suffragio universale è estraneo alla tradizione anglicana: «La libertà civile richiede un corretto sistema rappresentativo, e quest'ultimo richiede che si rappresenti realmente il popolo, cosa che non si ottiene in nessun caso con il semplice suffragio universale», che porta a ignorare ogni minoranza che sia rimasta esclusa dalla rappresentanza e tende in generale a opprimere l'opposizione. In Inghilterra per esempio il criterio elettorale più radicato è quello della proprietà, secondo cui un minimo di beni è richiesto per usufruire del diritto di voto. Senza che il voto sia proporzionale ai beni posseduti, si richiede una minima partecipazione all'economia nazionale ritenendo che la proprietà renda il privato cittadino interessato al bene pubblico. È legittimo chiedersi, tuttavia, se un simile principio è adeguato alle condizioni specifiche degli Stati Uniti. Certamente si può affermare che è deleterio laddove per proprietà si intenda esclusivamente quella terriera, come nel medioevo, giacché «nulla ha mutato il suo carattere più della proprietà»[737].

Ancora una volta, Lieber non pretende di offrire un nuovo criterio definitivo per stabilire chi debba o chi possa votare, ma si limita a richiamare l'attenzione, come di consueto, sulle circostanze del singolo caso: «Invero è uno dei maggiori problemi della filosofia politica, e di una genuina attività politica, stabilire, arrangiare e cambiare a seconda delle circostanze la base della rappresentanza»[738]. A titolo di esempio, il Connecticut ha legato il diritto di voto alla capacità di ciascuno di leggere. Parallelamente, in Gran Bretagna vi sono pressioni per introdurre una rappresentanza che sia in qualche modo legata all'educazione. L'unico principio con cui possiamo orientarci in questo ambito è quello secondo cui alla base di ogni diritto vi deve essere una corrispondente capacità, sia essa produttiva o di altra natura[739]. Un ulteriore problema concerne la modalità del voto, ed è il voto indiretto che riguarda organi specifici[740]. Questo principio,

---

[735] Ivi, II, p. 226.
[736] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 171.
[737] Ivi, p. 174.
[738] Ivi, p. 175.
[739] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 138.
[740] Lieber si riferisce al Senato, in cui i rappresentanti erano eletti dalle legislature dei singoli Stati. Soltanto nel 1911 la Costituzione venne emendata per introdurre l'elezione diretta.

sostiene Lieber, semplicemente «vanifica la funzione del governo rappresentativo»[741].

Ritornando al problema fondamentale della rappresentanza, se la preoccupazione maggiore è mantenere un vincolo che leghi i rappresentanti ai rappresentati onde evitare che formino un'oligarchia, il timore opposto non è certo di minore entità: un legame eccessivamente stretto tra eletto ed elettore renderebbe i rappresentanti dei meri deputati, alla maniera medievale, annullando l'essenza stessa dell'istituzione[742]. Inoltre una rappresentanza diretta e totale, che Lieber chiama istruzione o vicariato (*instruction*, *deputative*), non svolgerebbe la funzione di calmiere delle passioni popolari, ma le trasferirebbe semplicemente in una sede diversa[743]. I delegati rappresentano non già delle opinioni o proposte specifiche, ma l'interesse complessivo di un dato bacino di elettori. Questo garantisce loro una maggiore autonomia di discussione: «Noi, il popolo, non siamo assenti dalle aule legislative solo perché non possiamo essere là per ragioni di spazio, ma perché non dobbiamo essere lì come popolo, come massa»[744]. L'assemblea eletta garantisce una certa distanza dagli «impulsi accidentali» e dal clamore delle piazze. A questo proposito Lieber insiste sul diritto di iniziativa dei singoli delegati, spendendo due capitoli di *Political ethics* a confutare ogni aspetto del sistema istruttorio/deputativo[745]. Il punto di vista di Lieber è estremamente ben sintetizzato dal discorso di Burke che egli stesso riporta:

> Non obbedisco alle tue istruzioni: no. Ho obbedito alle istruzioni della verità e della natura, e con costanza ho perseguito il tuo interesse contro la tua opinione. Un rappresentante degno di te dovrebbe essere una persona salda. Io devo, certamente, guardare alle tue opinioni; ma alle opinioni che tu e io avremo fra cinque anni. Non sono qui per guardare al lampo di oggi. Sapevo che hai scelto me per stare qui, con gli altri, per essere un pilastro dello stato e non un segnavento in cima all'edificio, elevato per la mia leggerezza e

[741] E ciò in diretto contrasto con quanto sostiene Tocqueville, *op. cit.*, p. 213. F. Lieber, *On civil liberty*, cit., pp. 174-175.

[742] «Il deputato è l'agente speciale o ambasciatore del corpo che lo invia. Non ha nessuna caratteristica in quanto membro di un sistema o corpo comune, a differenza del rappresentante». F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 343n. Cfr. anche *On civil liberty*, cit., p. 200, in cui è ribadita la stessa idea.

[743] Sotto questo aspetto Lieber differisce radicalmente da Jefferson, il quale spende parole di apprezzamento per il principio di istruzione. T. Jefferson, *op. cit.*, p. 1392.

[744] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 328.

[745] Ivi, II, libro VI, capp. I-II.

volubilità, e di nessun utilità se non per indicare i capricci di ogni burrasca[746].

C. Sistema bicamerale.

Lieber riporta in una lettera del 1871 un aneddoto che vede confrontarsi due tra le più alte figure della storia degli Stati Uniti, Washington e Jefferson: «Jefferson un giorno fece visita a Washington, e poiché era intriso di idee francesi, attaccò il sistema delle due Camere. Washington replicò che Jefferson era molto meglio informato di lui su questi temi, ma che avrebbe seguito il modello dell'Inghilterra e dell'America. "Tu stesso", disse il generale, hai dimostrato il valore delle due Camere in questo preciso momento". "Io? Com'è possibile?" domandò Jefferson. Il saggio eroe rispose "Hai versato il té caldo dalla tazza al piattino per raffreddarlo. È la stessa cosa che domandiamo alle due Camere»[747].

Il bicameralismo, uno dei frutti della moderna scienza politica, insieme alla legge parlamentare[748] e al sistema rappresentativo va a formare la *libertà parlamentare* tanto stigmatizzata da Rousseau in particolare e dai francesi in generale[749]. Sebbene l'argomento del bicameralismo sia così ampio e profondo da scoraggiare anche l'infaticabile Lieber, è bene comunque fare alcune osservazioni[750]. Da una prospettiva storica, in particolare, i punti salienti del bicameralismo emergeranno spontaneamente.

Esso è innegabilmente un principio tipicamente anglicano, che dalla Gran Bretagna ha attecchito negli Stati Uniti e in ogni colonia britannica dotata di un governo autonomo: persino la Liberia, nazione di origine recentissima, lo ha adottato[751]. L'esistenza di due camere non è superflua, ma è dettata dallo «spirito pratico e sobrio del popolo anglicano», per la semplice ragione che «vedere un provvedimento discusso interamente *ex novo* da un corpo diverso di uomini, con eguali poteri ed eletti su base diversa, [...] è un modo eccezionale per setacciare, moderare, scoprire e illuminare il paese».

---

[746] Ivi, II, p. 329n.
[747] T.S. Perry, *op. cit.*, p. 417.
[748] Per la quale Lieber rimanda al canonico manuale di Jefferson, *Manual for parliamentary practice*: F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 192n.
[749] Ivi, pp. 18, 289.
[750] Ivi, p. 197: «La pratica parlamentare e il sistema bicamerale sono temi di tale ampiezza che è impossibile qui, dove essi sono menzionati come garanzie, scendere nei dettagli...»
[751] Ivi, p. 194.

Qualora questa ragione positiva non fosse sufficiente a rendere preferibile questo meccanismo, vi sono ragioni negative per evitare le alternative. Da un lato il sistema a camera singola è tipico dei governi centralizzati e autarchici, in cui il potere non viene diviso né controllato[752]. È inoltre poco pratico, tanto che i Francesi, dopo la costituzione unicamerale del 1848, furono costretti «ad aggiungere un Consiglio di Stato, come gli Ateniesi affiancarono la *boulè* all'*ecclesia*». Dall'altro i sistemi a camere multiple, tre o anche quattro, che spesso sono un retaggio del sistema feudale, sono uno spreco di energia molto pericoloso: quando si hanno tre camere «la più debole diventa decisiva mediante un voto di spareggio (*casting vote*)»[753].

Per garantire una maggiore efficacia al sistema bicamerale è opportuno che le due camere siano composte diversamente: una relativamente ristretta e in carica per un tempo più lungo, l'altra rinnovata più spesso e dotata di un maggior numero di membri. Quella ristretta, come il Senato, può avere anche una modalità di elezione differente, come nel caso della Francia in cui le cariche sono a vita o dell'Inghilterra in cui sono ereditarie. In generale «l'eccellenza del sistema bicamerale nel nostro governo rappresentativo non sta nella rappresentazione di diversi interessi, ma nella differente modalità di comporre le due camere e la loro durata diversa»[754].

D. Separazione dei poteri e costituzione.

Le istituzioni analizzate sin qui hanno prima di tutto il compito di trasmettere il flusso di potere dalla società sovrana - titolare del potere - al marchingegno politico - che lo esercita - senza alterare gli interessi delle varie parti sociali. Esse sono coadiuvate da altre istituzioni che sono indispensabili in ogni buon governo.

Dall'esigenza per qualsiasi governo di avere un certo potere, in modo da poter assolvere il suo ruolo, e dalla naturale tendenza del potere ad accrescersi ed

[752] Ibidem.

[753] Ivi, p. 198. Il problema è analogo a quello di avere tre partiti: se i primi due detengono ognuno il 40% dei voti, il potere decisionale viene trasferito al terzo partito, che, pur godendo del solo 20%, si trova in una posizione di potere; in questo modo la battaglia parlamentare per ogni provvedimento non è più al livello dell'elettorato, ma tra i diversi partiti, che si accorderanno in base a dinamiche interne ignorando l'interesse pubblico. Le nefaste conseguenze della presenza di un terzo partito fu evidente nelle elezioni del 1844, quando il Liberty Party ostacolò la corsa alla presidenza di Clay, favorendo il democratico Polk e in questo modo deludendo sia gli elettori whigs sia gli stessi elettori del Liberty Party. Su questo tema cfr. S. Wilentz, *op. cit.*, cap. XVIII.

[754] Ivi, p. 199.

estendersi[755], segue logicamente il principio secondo cui ogni potere e ogni detentore del potere devono essere sottoposti a qualche limite e forma di controllo[756]. In questa direzione la divisione dei poteri, o meglio la separazione delle funzioni di un governo, rappresenta una fondamentale conquista della scienza politica[757].

I detrattori della divisione dei poteri - ancora una volta l'attenzione va a Rousseau - obiettano che, qualsiasi divisione si possa escogitare, prima o poi uno dei rami prevarrà sugli altri. Ciò è vero, ma la divisione dei poteri può scoraggiare o ritardare le illegittimità[758]. Se il potere non è nelle mani di un singolo, occorrerà più tempo perché un despota o un demagogo riescano a smantellare la struttura di autogoverno prima di poter agire indisturbati[759].

L'obiezione si rinnova: l'esecutivo - o, più raramente, il legislativo - riesce presto o tardi a prendere il controllo degli altri rami, dato che detiene il «potere reale», ossia l'esercito e i soldi. La risposta di Lieber - che riporta alla memoria la sentenza di Hume – è che chi detiene il potere è sempre un uomo, e che il controllo dei soldi e dei soldati avviene a condizione di godere dei favori dell'opinione pubblica[760].

A queste due obiezioni si aggiunge una terza riserva: l'opinione pubblica altro non è, come abbiamo detto, che l'opinione del singolo modificata da altri. Di conseguenza, se si può ingannare un uomo, un consumato demagogo non avrà difficoltà a ingannare tutta la società: «In un pamphlet si diceva che il Generale Jackson è la vera rappresentazione e incarnazione dello spirito del popolo americano, la personificazione della democrazia e della nazione americana», suggerisce maliziosamente Lieber[761]. All'epoca di Madison e di Jefferson la tirannide più probabile veniva collocata nel legislativo, dato che i poteri dell'esecutivo erano solidamente circoscritti e in ogni caso assai limitati, dato che il presidente di fatto era subordinato al Congresso[762]. Ma gli anni in cui scrive Lieber sono quelli immediatamente successivi alla presidenza Jackson, che ha

[755] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 331.
[756] Ivi, II, p.328
[757] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 150.
[758] Ivi, p. 275.
[759] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p.341.
[760] Cfr. Il paragrafo dedicato alle modalità di espressione della sovranità.
[761] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 333. Anche in *On civil liberty*, p. 161, non nasconde la sua avversione per il settimo presidente, citandolo come esempio di abuso dell'esecutivo ai danni del legislativo.
[762] J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *op. cit.*, nn. 48, 50.

sconvolto l'assetto politico americano e dimostrato che il luogo più favorevole alla tirannide è sicuramente l'esecutivo[763].

In questo caso l'unica via d'uscita sta nell'abbinare la separazione dei poteri ad altri meccanismi, su alcuni dei quali abbiamo già scritto, e togliere all'esecutivo il controllo del «potere reale». Per quanto riguarda i soldi è indispensabile che il popolo abbia un qualche potere decisionale sulla tassazione, come avviene nella civilissima Gran Bretagna[764]: «Non soltanto è necessario, per una sana libertà civile, che il legislativo e in particolare la camera popolare detengano il controllo dell'erario pubblico, ma anche che lo stesso principio sia applicato in tutte le altre sfere dell'edificio pubblico. I soldi del popolo devono essere sotto il controllo dei delegati del popolo, e non a disposizione di ufficiali del tutto slegati da esso o di una moltitudine irresponsabile»[765]. Per quanto riguarda l'esercito è sufficiente, mantenendolo sotto il controllo dell'esecutivo, privare quest'ultimo del potere di decidere una guerra. Dato che un conflitto è sempre nazionale, soltanto la società sovrana, può farsi carico di una simile decisione: «È altresì necessario che il potere di fare la guerra sia detenuto dal popolo e non dall'esecutivo»[766].

È pur vero che nei tempi più recenti si è affermato un tipo di dispotismo che, senza avvalersi della forza reale dell'esercito e dei soldi, gestisce ogni aspetto dello stato prevaricando il potere esecutivo e legislativo, eliminando di fatto la tappa che dalla proposta di una legge porta, attraverso procedure parlamentari di discussione e rimaneggiamento, alla sua emanazione. Conseguentemente, osserva Lieber, viene meno la generalità delle leggi, requisito fondamentale della libertà civile, e lo stato agisce di volta in volta occupandosi di casi specifici gestendoli a suo piacimento[767]. La separazione dei poteri rivela in questi casi tutta la sua importanza, anche se va regolata con attenzione, giacché un'eccessiva indipendenza può impedire il corretto funzionamento del governo: «I poteri legislativo, esecutivo e giudiziario dovranno essere separati e indipendenti l'uno dall'altro, nella misura in cui ciò sia compatibile con la natura di un governo libero

---

[763] «Durante i suoi otto anni alla Casa Bianca, Jackson ampliò notevolmente i poteri dell'esecutivo. Egli diede alla carica di presidente maggior incisività, un ruolo da protagonista sulla scena politica e una spiccata indole personale. [...] Egli trasformò anche la presidenza da una carica intesa a far applicare la legge in una politicamente attiva». M. A. Jones, *op. cit.*, p. 135.
[764] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 349.
[765] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 145.
[766] Ivi, p. 147.
[767] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 343.

ovvero con quella catena di correlazioni che legano l'intero edificio della costituzione in un solo vincolo di unione e amicizia»[768].

L'indispensabile generalità della legge rende opportuno che il terzo potere, il ramo giudiziario, si occupi dell'applicazione delle leggi ai singoli casi, così da assicurare che sia fatta «una vera giustizia»[769]. Dato che si tratta dell'anello di congiunzione tra il privato e il pubblico, esso porta sulle spalle tutto il peso della libertà della nazione; perciò è un tema che sarà trattato autonomamente[770]. Prima di abbordarlo occorre ancora esaminare l'applicazione della legge ad opera dell'esecutivo.

Il nocciolo della questione è garantire alcuni diritti fondamentali dell'individuo, affinché la vita del cittadino non possa essere sconvolta arbitrariamente. A tal scopo alcuni principî generali regolano le modalità con cui l'esecutivo interviene per far rispettare la legge. Per la precisione, la garanzia «è triplice: il principio secondo cui la casa di un uomo è il suo castello; il divieto di mandati indiscriminati; e l'*habeas corpus*»[771]. Tutte e tre le garanzie nascono per impedire un governo di polizia, uno stato retto dalla legge marziale, e ribadiscono il principio della supremazia della legge ponendo sotto la sua egida anche e soprattutto l'esecutivo[772]: ad esempio un funzionario pubblico rimane responsabile di fronte alla legge anche durante l'esecuzione di ordini, e non può dunque difendersi appellandosi ad autorità superiori[773]. A questi tre fondamentali diritti si aggiungono, inoltre, la presunzione d'innocenza - con la quale si cerca di ridurre la sproporzione di mezzi del potere pubblico e del privato cittadino in sede processuale[774] - e l'impossibilità di essere processati due volte per lo stesso reato.

Torniamo ora alla separazione delle funzioni in tre rami, che è la più comune anche se non l'unica possibile[775]. Lieber scrive che essa è sancita dalla *Costituzione*, che ha «il grande obiettivo di assicurare l'azione indipendente dei vari rami e di ottenere dalla loro unione un risultato ben bilanciato»[776]. egli non manca di analizzare anche questo dispositivo di controllo del potere, ricordando

---

[768] J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *op. cit.*, n. 47.
[769] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 344.
[770] Ibidem.
[771] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., pp. 59-60.
[772] Ivi, p. 61.
[773] Ivi, p. 65.
[774] Ivi, p. 76.
[775] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 341: «in Brasile vi sono quattro rami. La prima costituzione francese parla di un ramo amministrativo, distinto dall'esecutivo e dal legislativo, che ha il compito di amministrare i comuni».
[776] Ivi, II, p. 387.

ancora una volta che «è un errore comune a chi manca di esperienza o a chi guarda con superficialità il credere che si possa inventare un marchingegno di governo, o scoprire un principio, che possa funzionare esattamente e indipendentemente dal carattere dei suoi agenti», e che quindi ci sarà sempre un certo spazio per l'abuso[777]. Non sorprende che anche in questo ambito la Gran Bretagna sia alla testa delle nazioni civilizzate: «Ciò che chiamiamo Costituzione inglese consiste nei fondamentali della *polity* britannica, sedimentata nei costumi, nei precedenti, negli statuti e nelle decisioni. [...] È eminentemente una Costituzione fondata sulla *common law*, e questo riflettersi di una società in una legge continua è più "filosofico" della recente Costituzione francese: teoretica, sistematica ma senza vita»[778].

Così come lo stato e il governo, la Costituzione è un'istituzione imprescindibile di qualsiasi società, di cui è l'espressione diretta: le relazioni sociali sono complesse, stratificate e intersecate, pertanto richiedono un quadro giuridico di riferimento che delimiti il raggio d'azione del potere governativo. Le Costituzioni costituiscono proprio questa cornice (*frame*) entro cui il governo può intervenire[779]. Tuttavia si può discutere, come nel caso del tipo di governo, su quale sia la migliore legge suprema. Alcuni parteggiano per le costituzioni scritte in blocco, che prediligono la coerenza interna a scapito dell'adattabilità, e dunque sono esposte al rischio delle costituzioni francesi[780]: formalmente ineccepibili, teoreticamente avanzatissime ma del tutto inapplicabili alla nazione reale. Altri, come gli Inglesi, accumulano ed elaborano «i principî ritenuti pubblicamente fondamentali per governare un popolo», ottenendo una costituzione in costante evoluzione e strettamente aderente alla realtà. Il pericolo in questo caso è di accumulare, oltre alle usanze della vita comune, anche le incoerenze che la caratterizzano: per usare una bella formula dello stesso Lieber, «La vita non seleziona né classifica, non ci presenta le cose con transizioni graduali, ma sembra divertirsi con i contrasti; un po' come l'indice di un'enciclopedia, dove *Locke* segue *Lobster* e dove *Lace* precede *Lacedemon*, e *Shakers* è l'articolo che sta di fianco a *Shakespeare*»[781]. A causa di queste incertezze vi è anche chi sostiene, cercando di eliminare alla radice il dilemma, che una costituzione scritta non sia

[777] Ibidem.
[778] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 210. Cfr. cap. II, n.180.
[779] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 337-338. Lieber riprende qui una critica avanzata da Burke (da trovare, osservaz sulla RF).
[780] Ivi, I, p. 336.
[781] F. Lieber, *A stranger in America*, cit., p. 98.

realmente vantaggiosa, e che ciò che conta realmente è far vivere i principî costituzionali nei cittadini[782]. L'argomentazione tipica di questa schiera di teorici è che in una famiglia non c'è bisogno di un regolamento scritto per definire le relazioni dei membri. Tuttavia una simile posizione è fallace, perché è ingiustificata l'analogia tra la famiglia e lo stato, che si distinguono *in primis* proprio per il tipo di relazioni che comportano: affettive la prima, giuridiche il secondo.

Lieber giunge a una conclusione perentoria: «Le Costituzioni sono indispensabili»[783] - ed è indispensabile che siano scritte, giacché la loro chiarezza è proporzionale al grado di civiltà[784] - per molteplici ragioni. In primo luogo perché nei luoghi non avvezzi alla libertà civile una costituzione scritta rappresenta l'unico punto di partenza possibile. Anche se la sua efficacia sarà per forza di cose deficiente, solo con essa si può avviare un popolo verso la maturità politica. In secondo luogo perché costituiscono un pilastro solido in caso di indebolimento dello spirito civico, situazione per molti aspetti simile alla prima. In terzo luogo perché rappresentano un limite, uno spartiacque anche simbolico - «un Rubicone»[785] - tra un'iniziativa che si vuole legale e una rivoluzionaria. In quarto e ultimo luogo perché la lettera scritta è sempre più chiara e meno vulnerabile alla cattiva interpretazione. La chiarezza è il primo requisito in materia di diritto, giacché ogni confusione favorisce gli abusi.

Potrebbe sembrare, a seguito di quanto detto sull'importanza di una Costituzione, che essa sia il perno attorno a cui ruota la vita politica di un paese; ma è bene fare attenzione a non cadere «nell'idolatria della costituzione». Benché una costituzione sia la legge suprema e rappresenti la volontà del corpo sociale, in ogni caso non cessa di essere soltanto un mezzo della società e dunque al servizio dei suoi membri[786].

E. Il ramo giudiziario.

[782] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 337.
[783] Ivi, I, p. 338. Poiché sono necessarie, in appendice Lieber riporta alcune costituzioni dell'epoca ad uso dei suoi studenti: le due americane e le costituzioni francesi dal 1793 al 1852.
[784] Ibidem.
[785] Ivi, I, p. 339.
[786] Ivi, I, p.340. Infatti durante la ricostruzione Lieber si spese molto per emendare la Costituzione, che doveva essere cambiata poiché erano cambiate profondamente le condizioni che l'avevano posta in essere.

La separazione dei poteri non può dirsi completa in assenza di un potere giudiziario realmente autonomo. Se il governo può essere inquadrato entro i limiti posti dalla Costituzione, diventa necessario a sua volta vincolare quest'ultima: «La supremazia della legge necessita che dove viene promulgata una costituzione per creare una legge fondamentale vi sia una qualche autorità che stabilisca quando il legislativo la trasgredisce, oltrepassando i limiti della Costituzione oppure confliggendo con una legge di ordine superiore»[787]. Il problema è dunque il canonico «*quis custodiet custodes?*». Il compito di mantenere la Costituzione entro un quadro di legittimità, è chiaro, è di enorme responsabilità. Per questo viene affidato ai giudici, «metà filosofi, metà uomini di governo»[788].

Nel quadro della separazione dei rami del governo è di primaria importanza che la legge rimanga al di fuori del controllo del legislativo, che la elabora, e dell'esecutivo, che la applica. Una volta emanata, la legge entra nel corpo dello *jus* - che esula dalla sfera di competenza del governo - e dunque nel patrimonio dello stato o della nazione. Poiché il governo è il gradino più basso della struttura politica, non è in grado di intervenire su ciò che sta a monte: ecco in cosa consiste la «comprehensive independence of law»[789]. La primordiale istituzione dell'indipendenza della legge si avvale a sua volta di un insieme di procedure giuridiche. Prima tra tutte è la *common law*, che abbiamo parzialmente esaminato a proposito della Costituzione. Essa rappresenta, conformemente alla definizione di istituzione, un corpo vivente e autonomo. È di un linguaggio, una «letteratura vivente», e come tale è soggetta a una continua evoluzione. La generalità e l'astrazione delle leggi devono essere adattate ai casi reali, coniugando un corpo di legge a uno spiccato senso pratico.

La trasformazione progressiva avviene - e a questi argomenti è dedicato l'intero *Legal and political hermeneutics*, in origine parte di *Political ethics*[790] - in seguito a delicati procedimenti di interpretazione e costruzione, basati su precedenti e autorità. Senza entrare nel dettaglio di questi temi, che saranno approfonditi in relazione all'etica politica, aggiungiamo alcune considerazioni di ordine generale.

---

[787] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 162.
[788] Ibidem.
[789] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 204.
[790] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 370. Anche in questo è opportuno revocare in dubbio l'opinione di J. Hackett, secondo cui «L'*Ermeneutica* di Lieber è stata scritta esplicitamente come un'introduzione alla sua *Political ethics*»; *op. cit.*, p. 108. Lieber scrive espressamente: «Considero il tema dell'interpretazione e della costruzione così strettamente legato all'etica politica – non già nelle sue regole, ma nella sua corretta applicazione – che mi vedo obbligato a rimandare il lettore all'opera citata, come *complemento* di questo lavoro».

Il vantaggio intrinseco di una legge basata sull'interpretazione dei precedenti, e non esclusivamente su un testo di diritto, è indubbiamente la capacità di evolversi, evitando di rimanere fossilizzata su codici e leggi inefficaci, inattuali o controproducenti[791]. Tuttavia questa capacità ha un costo preciso. In primo luogo è evidente che l'evoluzione è molto lenta, quindi la creazione di uno *jus* stabile e completo richiede molto più tempo rispetto all'elaborazione di una *civil law*[792]. Inoltre l'interpretazione della legge avviene per mano di giudici, dunque, attaccano i più diffidenti, in modo arbitrario. Il precedente diviene una *judge-made law* e conseguentemente il potere giudiziario detiene il reale potere legislativo, poiché agisce sulle leggi proprio nel momento della loro applicazione[793]. In realtà, la valutazione della legge non è mai affidata al singolo, ma a un'intera corte. Per questo è più corretta la definizione di *court-made law*. Inoltre va precisato che le decisioni della corte, che divengono altrettanti precedenti, non sono in alcun caso vincolanti, e dunque possono essere a loro volta sconfessate mediante una sorta di contro-sentenza[794].

Da un punto di vista generale, l'indipendenza della legge merita in effetti tutta l'importanza che le viene accordata. Oltre alla funzione di controllo e rettifica della Costituzione, le è affidata anche l'amministrazione della giustizia quotidiana. Dato che il potere pubblico interviene nella vita della comunità attraverso la legge, il potere giudiziario è il reale indicatore di salute di una nazione, nonché il principale mezzo per preservare la libertà civile. Il giudice è una figura quasi sacra della struttura repubblicana, è un sacerdote dell'autorità pubblica, giacché rappresenta la massima autorità cui un individuo fa riferimento[795]: ogni sua sentenza è un oracolo della giustizia[796].

Il principio dell'indipendenza della legge va di pari passo con quello del *self-development*, sia della legge stessa sia di tutto il ramo giudiziario[797]; ed è uno sviluppo che avviene «in accordo con la stoffa del popolo e le necessità impellenti dell'epoca»[798]. Questo principio implica che i membri del giudiziario devono

---

[791] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 213.
[792] Ivi, p. 210.
[793] Ibidem.
[794] Ivi, p. 211.
[795] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, pp. 401-402.
[796] Ibidem.
[797] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 215.
[798] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 346.

essere protetti da abusi provenienti dall'esecutivo o dal legislativo[799] e che devono essere gli unici amministratori della giustizia[800]. A una posizione così gravosa corrisponde un'equivalente responsabilità. I magistrati dovrebbero impegnarsi ad astenersi dalla vita politica, perché detengono un cruciale potere di tipo morale in quanto rappresentanti della giustizia e della Costituzione. Il potere morale, come osserva già Tocqueville, è per natura assai fragile[801]. Ogni partecipazione alla scena politica, dunque, potrebbe infrangere questo delicato scettro.

Il paradigma anglicano si avvale di un'altra, decisiva istituzione in ambito giudiziario, il *trial by jury*, che Lieber esamina minuziosamente[802]. La giuria, in misura maggiore di altri organismi, assolve la funzione di scuola civile: «La giuria è la miglior scuola per il cittadino, sia per insegnargli i suoi diritti e il modo in cui proteggerli, sia per educarlo nella pratica e nella necessità della legge e del governare»[803]. È un ottimo espediente per far sì che ogni cittadino prenda parte all'amministrazione del bene comune: «educa alla legge e alla libertà, all'ordine e al diritto, alla giustizia e al governo»[804]. In modo simile alla divisione del ramo legislativo in due camere, la giuria permette di suddividere il fardello della sentenza, garantendo così una maggior serenità di giudizio al giudice e alla giuria stessa[805]. Inoltre inserisce nella sentenza un criterio di valutazione appartenente al *common sense*, e rappresenta così la volontà popolare; in breve sta al giudice esattamente come la Camera dei rappresentanti sta al Senato[806].

Alla stregua dei giudici, che rivestono un ruolo di così alta responsabilità, l'istituzione della giuria può diventare una potente arma in mano al dispotismo. Per questa ragione è necessario stabilire con grande cura quale sia il numero opportuno di giurati, e soprattutto se il verdetto debba essere raggiunto

---

[799] Si pensi alle clausole contenute nella costituzione statunitense riguardo alla loro nomina e al loro salario. F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 220.

[800] Ad esempio l'istituzione di tribunali speciali, come quelli amministrativi francesi, è assolutamente opposta all'equità che dovrebbe caratterizzare la giustizia. Ivi, p. 217. Nelle pp. 225-230 Lieber analizza diversi aspetti del ruolo di giudice: la durata delle cariche, l'opportunità di avere giudici eletti, le condizioni della loro rimozione: l'obiettivo è sempre quello di assicurare la massima stabilità e indipendenza possibile. Cfr. anche *Political ethics*, cit., I, pp. 346-347.

[801] Ivi, II, p. 404.

[802] Anche Tocqueville si sofferma a lungo su questa peculiare istituzione. *Op. cit.*, pp. 274 e segg.

[803] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 232. Cfr. A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 278: «Così la giuria, che è il mezzo più potente per far governare il popolo, si dimostra anche il mezzo più efficace per insegnargli a governare».

[804] Ivi, p. 236.

[805] Il «labor of the administration of justice», ivi, p. 234.

[806] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 405: «La giuria rappresenta il paese, non il governo».

all'unanimità, oppure secondo un criterio di maggioranza, o ancora secondo altri criteri[807].

Prima di chiudere l'analisi dei principali aspetti del ramo giudiziario è necessario considerare un'ultima istituzione, il potere della grazia (*pardon*). Detenuto dall'esecutivo, esso rappresenta un'ulteriore forma di controllo e di garanzia. Una volta che la legge sia stata emanata dal legislativo e applicata dall'esecutivo, un'eventuale violazione rientra nella sfera giudiziaria. Qualora quest'ultima stabilisca un giudizio di colpevolezza, l'esecutivo può ulteriormente intervenire sfruttando il potere di grazia e modificare così la sentenza della corte. Lieber consacrò numerosi studi all'articolato procedimento di *pardon*, tra i quali vi è un breve articolo scritto per l'associazione *Friends of prison discipline* e incluso in seguito nell'appendice di *On civil liberty*[808]. Il titolo dell'articolo, *A paper on the pardoning power and its abuse*, è eloquente circa l'opinione di Lieber[809]. Il problema a suo avviso è che la grazia, analogamente al diritto di veto[810] - detenuto dall'esecutivo nei confronti del legislativo - è un potere discrezionale, che sfugge alla supremazia della legge.

L'origine della grazia si deve al tentativo di limitare gli effetti di una scorretta applicazione della legge. Poiché la legge è fatta da uomini imperfetti ed espressa in un linguaggio imperfetto, e poiché è destinata a una generalità di casi e non a situazioni particolari[811], può darsi che non contempli alcuni casi specifici o che sia lacunosa[812]. Per correggere il malfunzionamento interviene la grazia. Oppure, in altri casi, essa nasce come clemenza a fronte di pene crudeli e procedimenti giudiziari sommari[813]. Pertanto, ragiona Lieber, diventa superflua in uno stato in cui regna la legge, in cui vi è la certezza della regolarità del processo e della proporzione della pena. Il problema nasce non tanto dalla grazia in sé, quanto dalle sue conseguenze: non soltanto annulla la certezza della pena, ma compromette la il corso regolare della giustizia, revocandone in dubbio l'efficacia[814]. Inoltre provoca altri effetti collaterali, destabilizzanti sul medio-

---

[807] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 238.
[808] Ivi, p. 431.
[809] Ibidem.
[810] Ivi, p. 202.
[811] ««Una legge saggia deve avere questi requisiti: deve consistere in un principio giusto applicato con accortezza alle circostanze». F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 304.
[812] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., I, p. 402. In questi casi è una «giustizia essenziale» che corregge la «giustizia apparente».
[813] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 434.
[814] Ivi, pp. 436, 73. «Una grazia è sempre un atto di frustrazione della giustizia comune», «una nullificazione della giustizia legale»; ivi, p. 431.

lungo termine. Favorisce il crimine, poiché attira criminali dall'esterno; e crea sproporzione tra le pene leggere e le pene più severe, che si vedono decurtate o annullate divenendo addirittura più miti delle prime[815]. A conclusione delle differenti riflessioni, Lieber propone una personale soluzione. Il potere di grazia non dovrebbe essere abolito, giacché come detto serve a correggere i difetti legislativi. A causa della sua discrezionalità dovrebbe però essere trasferito dall'esecutivo a un'apposita assemblea, facente capo al legislativo o al giudiziario[816].

[815] A conferma di questa tesi Lieber porta dati statistici, a conclusione dei quali afferma: «Un criminale condannato a 10 anni ha più probabilità di vedere la sua pena accorciata che non i criminali condannati a meno di 10 anni. [...] in pratica mentre il colpevole meno grave deve scontare una settimana il colpevole più grave se la cava con soli sei giorni». Ivi, p. 440.
[816] Ivi, p. 446.

III

Parte III – il cittadino e lo Stato.

Dopo l'analisi dei presupposti antropologici e della struttura del governo, l'etica politica apre la terza e forse più importante regione del pensiero politico lieberiano. È sufficiente sfogliare l'indice di *Political ethics* per avere un'idea dell'importanza che il nostro autore attribuisce a quest'ultima. Dei sei libri che compongono l'opera, il primo e il secondo analizzano rispettivamente la natura umana e l'organizzazione politica. I restanti quattro sono interamente dedicati alle questioni di etica politica, che viene sviscerata in tutte le sue declinazioni: la virtù del singolo, i comportamenti sociali che vedono gli individui partecipare a un progetto comune e infine le dinamiche prettamente politiche[817].

Per quanto riguarda *On civil liberty* vale un discorso diverso. La ragion d'essere del testo è ravvisabile in una reazione sia agli sconvolgimenti politici europei del 1848 sia alla controversa guerra americana contro il Messico, che aveva lasciato profonde ferite nell'opinione pubblica nazionale. Così, mentre le tesi di *Political ethics* sono concepite per adattarsi virtualmente a qualsiasi contesto nazionale moderno, la cornice di riferimento di *On civil liberty* è molto più legata all'attualità. L'analisi del *self-government*, pur essendo in linea di principio valida per ogni nazione civilizzata, lascia inequivocabilmente emergere un disegno «anglicano», al cui centro spicca la sagoma degli Stati Uniti.

I testi del 1838 e 1853 sembrano bilanciarsi. Possiamo considerare il testo più tardivo un'opera di scienza politica, il cui obiettivo è analizzare un modello politico repubblicano dalla duplice prospettiva della struttura e delle procedure; il testo del 1838, invece, si avvicina maggiormente alla filosofia politica. In questo senso le due opere sono, a proporzioni invertite, complementari: il comportamento morale del cittadino resta un elemento imprescindibile di un buon *self-*

[817] La proporzione è dunque eloquente: delle 900 pagine del testo ben 550 sono dedicate ai doveri morali del cittadino, mentre delle restanti pagine appena 250 si occupano dell'organizzazione politica di una nazione. Già nel primo libro, infatti, Lieber spende due capitoli per introdurre l'etica politica.

government[818]; analogamente, la forma di governo è un solido supporto dell'etica politica[819]. In questo modo si definisce la collocazione di quest'ultima[820]:

> Mi sono a lungo crogiolato nel pensiero di scrivere sull'etica politica. È tempo che tutti i numerosi temi che influenzano così fortemente la politica, restando tuttavia esclusi da essa e dalla scienza legale, siano trattati con franchezza e in profondità. Parlo di temi come l'opinione pubblica, i partiti, le fazioni, l'opposizione, [...], l'amicizia in politica, i doveri dei rappresentanti, dei giudici, degli avvocati e dei funzionari - nei casi in cui tali doveri non siano sanciti da leggi apposite. Sono ben conscio della novità e del pericolo di questo campo [...] e l'audacia del lavoro mi seduce...[821].

Ecco dunque la *ratio* dell'etica politica. Molto semplicemente, vi sono numerosi fattori che influiscono sulla vita pubblica senza attenere del tutto alla scienza politica, e sono in prima battuta fattori morali. Lo stato può agire soltanto per mezzo delle leggi, e dunque soltanto sulle relazioni giuridiche. Poiché queste rappresentano una minima parte di quelle che danno origine alla società, si rende necessario stabilire alcuni principî extra-giuricidi, cioè morali[822].

Persino la struttura più perfetta - quella di un *self-government* connotato dalla *rule of law* e rafforzato da meccanismi di *checks and balances* - non potrebbe generare, da sola, la libertà e la prosperità della nazione: «Come ogni cosa dotata di potere, [l'istituzione] può servire per il bene o per il male [...]. Un'istituzione è un arco: ma ci sono archi che supportano ponti, cattedrali e ospedali; e altri che

---

[818] «La più alta produzione etica e sociale di cui l'uomo è capace, con i suoi attributi morali, giuridici, estetici e religiosi, è l'autogoverno pervasivo e finemente organico di un popolo libero». F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1883, p. 15.

[819] Lieber non cessa di ribadire che «vi è un'immensa differenza tra ammirare la libertà come una speculazione filosofica, adorandola come una bellezza immaginaria con sonetti e madrigali, e unirsi a essa in un vincolo nel bene e nel male». F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 156.

[820] Fu la ponderosa formazione storica di Lieber a indurlo a ritenere che la scienza politica non si possa arrestare là dove inizia l'intervento umano. Al contrario, l'insieme di istituzioni e meccanismi politici non è autonomo, e non può prescindere da una trattazione degli agenti umani. Sull'importanza del connubio dell'approcio storico e filosofico, cfr. B. Brown, *American conservatives: the political thought of F. Lieber and J. W. Burgess*, AMS Press, New York 1967, p. 29.

[821] T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber*, Cambridge University Press, 1882, p. 112.

[822] «La moralità privata nei paesi *liberi*, in ogni caso, fa sentire anche a grande distanza la sua influenza per garantire il successo pubblico». F. Lieber, *Political ethics*, I, p. 399. La medesima idea è presente in Tocqueville: «Ho detto che bisogna attribuire la stabilità delle istituzioni democratiche negli Stati Uniti alle circostanze, alle leggi e ai costumi», con questi ultimi che hanno un peso notevolmente maggiore dei primi. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli Milano 2010, pp. 305 e segg.

supportano sale delle torture, segrete, stanze per gozzovigliare»[823]. Detto altrimenti, «Nessun ingranaggio funziona indipendentemente da chi lo aziona»[824]. Il destino della nazione è legato alla libertà morale di chi aziona gli ingranaggi, e non alla loro disposizione. Il problema sembra tanto paradossale quanto stimolante: il bene più alto agli occhi di Lieber, la libertà - civile -, è difficile da acquisire e mantenere a causa della libertà stessa, questa volta intesa in senso morale[825].

L'idea secondo cui «la forma di governo repubblicana non ha nessun legame intrinseco e diretto con la libertà; e vi è di gran lunga più libertà nella monarchica Inghilterra di quanta ve ne sia nel Sud America repubblicano o in qualsiasi repubblica francese» non è originale[826]. Si tratta in effetti di una tesi piuttosto corrente nel dibattito americano e non solo, che trova riscontri importanti per esempio in Jefferson[827]. Già per il Presidente virginiano il valore morale del cittadino costituiva un requisito imprescindibile della *machinery* politica. Circa un ventennio prima di *Political ethics*, egli si domandava: «Dove va ricercato il nostro repubblicanesimo? Sicuramente non nella nostra Costituzione, ma solamente nello spirito delle nostre persone. Questo costringerebbe persino un tiranno a governarci repubblicanamente. Grazie a questo spirito, e assolutamente non alla forma della nostra costituzione, le cose sono andate bene»[828].

Nel caso di Lieber, la genesi di questa idea risale al *De re publica* di Cicerone, autore che lo aveva profondamente segnato durante la permanenza a Roma, e tra i più citati in *Political ethics*. Il politico di Arpino, autore di riferimento anche per Jefferson, constatò che «tutte [le forme di governo] possono bruscamente e rapidamente degenerare in una forma peggiore», e giunse perciò alla conclusione che «ogni costituzione dipende dall'indole e dalla volontà di chi detiene il potere»[829]. Nonostante le profonde radici, questa tesi non venne approfondita

---

[823] L'idea d'altra parte è ben chiarita in *On civil liberty*, cit., pp. 311-313.
[824] F. Lieber, *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1892., II, p. 378.
[825] Al punto che Lieber si chiede se «una nazione non debba forse sacrificare la felicità alla libertà». F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 320.
[826] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 360.
[827] A titolo di esempio, cfr. D. Webster, il discorso del *Bunker Hill Monument*, risalente al 1825. In questa occasione il rappresentante del Massachussets sottolinea a più riprese il «carattere del nostro popolo», a lungo abituato e *accustomed* all'autocontrollo in politica; la cui saggezza e conoscenza ha reso possibile l'instaurazione di un governo libero e popolare.
[828] T. Jefferson, *Writings*, Library of America, New York 2009, p. 1397.
[829] Cicerone, *De re publica*, II, XXIX-XXXI.

sistematicamente. Jefferson insisteva sul fatto che, come scrive Mioni, «È necessaria una pratica della virtù, la quale è una delle condizioni fondamentali per il *self-government*», ma non approfondì le applicazioni che la virtù aveva nella realtà del cittadino, né i vantaggi precisi che poteva arrecare il *good sense*[830]. «Nel pensiero jeffersoniano, la virtù e il *good sense* sono le condizioni antropologiche perché un popolo possa dirsi repubblicano. Vi può essere un popolo virtuoso e con *good sense* in uno stato non repubblicano, ma non vi può essere un popolo repubblicano che non possieda già quelle due caratteristiche»[831]. Tuttavia Jefferson non approfondì mai l'analisi del *good sense*, della virtù o dell'indole repubblicana così ben radicata presso i coloni americani. Anche Tocqueville rimase meravigliato dal grande spirito pubblico che pervadeva la giovane nazione: «Noi europei pensiamo di mettere in piedi repubbliche organizzando una grande assemblea politica. Invece la repubblica, tra tutti i governi, è quello che più dipende dalle diverse parti della società. Guarda questo paese! La repubblica è ovunque, nelle strade come nel Congresso»[832]. Eppure, in poche occasioni il francese esplorò le peculiarità e le condizioni del *public spirit*. Dunque, il merito dell'opera di Lieber risiede proprio nell'aver sistematizzato, con la sua abituale precisione, ciò che altri esponenti del mondo politico e intellettuale avevano già osservato.

Torniamo ora alle radici più teoriche della questione. Lo spazio in cui si innesta l'etica politica può essere avvicinato da un altro percorso, quello del gioco che consente il motto *no right without its duty, no duty without its right*. La simmetria della sentenza, difatti, è soltanto apparente: il governo può proteggere i diritti, ma non ha modo di assicurare l'adempimento dei doveri. Per sua natura è vincolato a un ruolo negativo, limitativo e non propositivo. Può punire la violazione delle leggi, ma non può promuovere la legalità[833]; ciò implica che all'interno della

---

[830] F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, p.78.

[831] F. Mioni, *op. cit.*, p. 124.

[832] F. Freidel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 90. Dapprima semplice «passione irriflessiva», questo spirito trova un solido sostegno nell'esercizio costante dei diritti politici, diventando sì «noioso», ma anche prezioso per il mantenimento della repubblica. L'analisi comunque non si spinge oltre all'associazione dello spirito pubblico con l'esercizio, da parte del singolo cittadino, dei diritti civili. A. de Tocqueville, *op. cit.*, pp. 242 e segg.

[833] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 396. Sull'asimmetria di diritti e doveri cfr. anche *Miscellaneous writings*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1881, II, p. 10: nell'introduzione, J. C. Bluntschli scrive: «Secondo Lieber, il dovere è differente dal diritto. Il primo è obbligazione morale, non legale. Per questa ragione, il dovere trascende i limiti dell'ordine legale, benché sia

legalità giuridica rimangono comunque numerose opzioni condannabili da un punto di vista morale: «Dovunque sia richiesta l'applicazione di un principio o di una regola, dovunque un principio astratto passi nella vita pratica, è necessaria l'azione cosciente, altrimenti l'obiettivo non sarà raggiunto. Nessuna prescrizione di forme o di parole, nessuna legge o istituzione può sostituire questo essenziale elemento della natura umana»[834]. L'etica politica giunge quindi in nostro soccorso aiutando a «stabilire quali siano i principî morali che ci devono guidare in certe situazioni politiche [...], nel quadro della legge e in relazione con quanto statuito dalle due scienze [etica e politica]», in modo da capire quali siano, all'interno della legalità, le scelte «giuste»[835].

«Non esistono doveri senza diritti né diritti senza responsabilità: la condizione indispensabile del diritto è l'obbigazione; la sola ragionevolezza dell'obbligo consiste nei diritti. Conseguentemente, poiché un maggior grado di libertà civile implica il godimento di più estesi e riconosciuti diritti, gli obblighi di un uomo crescono con la libertà dell'uomo»[836]. Soltanto un despota può imporre determinate azioni, ma ciò a cui costringe non è esattamente un dovere sancito dallo stato, bensì un ordine. Poiché non lascia spazio alla scelta, costringendo alla cieca obbedienza, è insensato parlare di libertà. Di conseguenza l'etica politica nei governi dispotici è superflua, e limitata in linea di massima ad argomenti quali il diritto alla disobbedienza e alla ribellione. Diversamente, in nazioni in cui le restrizioni e le costrizioni imposte dal potere pubblico sono minime, la moralità individuale diventa fondamentale per il destino della società, compensando la libertà legale: «I governi dispotici possono fare a meno dell'assenso morale alla

efficace anche al suo interno. [...] La coscienza continua a spingere al dovere anche dove le leggi tacciono, e anche nella condotta politica continuiamo a distinguere tra bene e male dopo che la legge ha cessato di discriminare».

[834] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 73.

[835] Ivi, p. 73.

[836] Ivi, p. 384. La sentenza «*No duty without its right; no right without its duty*» è uno dei motti favoriti di Lieber, al punto da usarlo come intestazione della carta da lettere, come riporta J. Farr, *op. cit.*, p. 115n. Nei testi le occorrenze sono innumerevoli; in particolare ricorre un passo di cui vale la pena riportare alcuni brani: «Una delle particolarità più straordinarie del nostro periodo storico e del nostro paese, se non vado errato, è l'attenzione generale e intensa ai diritti, senza una equivalente e parallela percezione precisa dei doveri che vi corrispondono. Ma diritti e doveri sono gemelli: sono come le due fiamme di Castore e Polluce, che i marinai del Mediterraneo considerano segno sicuro di buone condizioni e venti favorevoli; ma se soltanto una di esse illumina l'orizzonte, i marinai si aspettano un tempo orribile e condizioni pericolose. Diritto e dovere sono complementari, e non possono essere isolati senza compromettere il fondamento etico su cui riposiamo». F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 264. La corrispondenza di diritti e doveri era un principio ricorrente nella Prussia di inizio secolo, come illustra B. Brown, *op. cit.*, p. 29.

legge; possono costringere, e mantenere così il loro carattere. [...] La forza può essere di grande aiuto al dispotismo, ma la libertà è di natura morale»[837]. Ecco così la prima massima dell'etica politica: «Più grande è la libertà, più estesi sono i doveri. Questo perché meno siamo limitati o circoscritti dall'esterno nelle nostre azioni, più diventa necessario che noi stessi ci limitiamo dall'interno, cioè con la ragione e la coscienza»[838].

Il valore dell'etica politica non si esaurisce qui, perché a complicare il quadro vi è il progressivo allargamento della partecipazione politica. Nell'epoca di Lieber, in cui il suffragio si faceva via via meno restrittivo e i diritti civili si consolidavano sempre più, era di primaria importanza preparare il cittadino alla politica e bilanciare i nuovi diritti con equivalenti doveri, pena una rapida discesa nel dispotismo o nell'anarchia. Il punto è che si assisteva allora a un profondo mutamento della natura del potere pubblico. L'importanza sempre maggiore dell'individuo faceva da contraltare all'estensione delle società fino a dimensioni nazionali e poi continentali; la politica internazionale viveva importanti trasformazioni, legate anche alla rapida evoluzione delle comunicazioni. Perciò, per fare fronte a queste rapide e radicali evoluzioni, non solo doveva farsi spazio un nuovo concetto di stato, ma anche una nuova concezione della vita pubblica dei privati cittadini. La democratizzazione della politica era, come giustamente aveva osservato Tocqueville, inarrestabile. Era necessario trovare il modo di gestirla in modo indolore e, possibilmente, proficuo. In quest'ottica l'etica politica ambisce a dare una risposta efficace ai nuovi dilemmi posti dalla politica: «È affare di ogni uomo conoscere il proprio dovere, e i suoi doveri come cittadino sono tra i più sacri e importanti, specialmente in paesi che beneficiano della libertà civile e di ciò che viene comunemente chiamato [...] un governo libero»[839]. Perciò l'etica politica diviene un'attitudine applicabile a ogni sfera della vita del cittadino e a ogni livello, «da quello municipale a quello internazionale[840]. James Farr sintetizza molto efficacemente l'importanza di questa indagine: «Lieber guardava all'etica politica come a quell'ambito emergente che cercava di elaborare

[837] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 145.
[838] Ivi, I, p. 383.
[839] Ivi, I, p. 77.
[840] Ivi, I, p. 73. Naturalmente, le applicazioni nelle diverse sfere subiranno variazioni a seconda delle peculiarità di queste ultime. Per questa ragione Lieber premette che l'etica politica dei rapporti internazionali non verrà trattata in Political ethics, ma sarà oggetto di indagini ulteriori.

una nuova attititudine civica a fronte dello schiudersi dei doveri di cittadino legati al nascente stato democratico»[841]. Non è affare da poco:

> Apparirà evidente che se non rivolgiamo la nostra attenzione, con coraggio e assiduità, agli elementi etici dello stato, esporremo la società ai più grandi pericoli in molti dei suoi sacrosanti interessi. Per fare la mia piccola parte in questo nobile obiettivo ho intrapreso questa indagine. Non sto scrivendo un libro di casistica politica; la casistica può mettere insieme migliaia di casi di conflitto, e il prossimo caso complesso fornito dalla vita pratica apparirà sconcertante come il primo. Né un'opera di casistica, in nessun caso, per quanto intelligente e ben scritta, ha mai contribuito a guidare sostanzialmente la coscienza nel cammino del dovere [...]. Se riuscirò a diffondere qualche salutare principio; a evidenziare qualche rischio; a essere di aiuto nel rinvigorire l'etica nella vita politica; e, sopra ogni cosa, a ispirare qualche cuore con la giusta considerazione del compito che ci spetta in quanto cittadini e membri della nostra specie e con un sincero amore per la libertà e un desiderio scrupoloso di mantenerla; [...] a destare qualcuno dall'apatia politica, così pericolosa in ogni società, e a moderare altri che dimenticano, nel loro ardore, che il dovere è il giusto corrispettivo dei diritti; se, in breve, riuscirò a imprimere in qualcuno la rettitudine delle relazioni politiche, [...] potrò considerare pienamente raggiunto il mio obiettivo, e ritenere che la mia vita non sarà stata vissuta del tutto invano, promuovendo i grandi obiettivi dell'epoca in cui il mio destino è stato gettato[842].

Dal passo emerge appieno l'inclinazione di Lieber per l'educazione. La connessione tra condotta civile e formazione è in effetti fondamentale, giacché una regola fondamentale è che «se vogliamo fare il nostro dovere, dobbiamo conoscerlo»[843]. Farr sottolinea a questo riguardo che «i nuovi doveri del cittadino negli stati moderni sono imbevuti, nell'etica politica di Lieber, di uno spirito epistemico. In ciò vi è un'innovativa complementarietà di sapere e democrazia che sottolinea il bisogno di un'educazione civica e di una cittadinanza bene informata»[844].

---

[841] J. Farr, *op. cit.*, p. 116.
[842] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 396-397.
[843] F. Lieber, *Political ethics*, cit., p.98. Anche se non bisogna scordare che il testo è concepito per l'uso scolastico, l'ambizione di Lieber è di produrre un testo che divenga un canone dell'educazione civica.
[844] James Farr, *op. cit.*, p. 116.

Non vi è dubbio che il docente del South Carolina non sia il più acuto filosofo morale del suo tempo, né il più ingegnoso scienziato politico della sua epoca; in entrambi gli ambiti il suo lavoro consiste grosso modo nel recupero di nozioni pregresse e nel loro inserimento in un quadro globale, tanto completo quanto coerente, in cui tutti gli elementi concorrono a dare stabilità ed efficienza alla cosa pubblica, avvalendosi a questo scopo dell'etica politica[845]:

> Nel corso di quest'opera la politica è stata paragonata all'architettura, in riferimento alla grande attenzione che dobbiamo prestare ai materiali a nostra disposizione, oltre che all'obiettivo che abbiamo in mente. Ma il paragone si ferma qui, perché le parti che compongono lo stato sono esseri viventi, individui; e per quanto possiamo stabilire istituzioni e leggi ben intenzionate, esse saranno del tutto inefficaci o saranno pervertite nel loro contrario, se non troveranno un equivalente senso morale nella maggior parte delle persone[846].

I quattro libri di *Political ethics* tentano di sviluppare nel lettore questo senso morale, così indispensabile per il *self-government*[847]. L'analisi degli argomenti etico-politici si articolerà in tre tappe. Il punto di partenza è il privato cittadino, che in fondo costituisce il nucleo della società; una volta assicurata la condotta morale della maggioranza dei cittadini, il destino della nazione sarà nettamente più al sicuro. In seguito l'indagine si sposterà sulle modalità associative, o le espressioni collettive della società. Da ultimo analizzeremo gli aspetti morali delle procedure e delle attività legate all'amministrazione pubblica. Da notare è che non esiste una sezione dedicata ai principî morali di chi vuole fare della politica il proprio mestiere: dato che l'autogoverno tende ad annullare la distanza tra governati e governanti, ogni cittadino dovrebbe, in linea di principio, comportarsi come se fosse già un uomo politico; soltanto in rari casi Lieber sottolinea la necessità, per chì svolge attività pubbliche, di seguire precetti *ad hoc*.

---

[845] Lo stesso termine «etica politica» rappresenta una novità, come precisa J. Farr, *op. cit.*, p. 116.

[846] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 396.

[847] «L'autogoverno istituzionale ha i suoi pericoli e i suoi inconvenienti, come tutte le cose umane, e [...] il suo successo richiede i tre elementi necessari al successo di ogni impresa umana: *common sense*, virtù e saggezza». F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 336.

1. I principî dell'etica politica nella condotta individuale.

L'etica politica muove i primi passi dalla constatazione che le leggi agiscono diversamente a seconda dell'indole della comunità: «senza una moralità generale, vale a dire buoni costumi, non può esserci un bene comune (*commonwealth*)»[848]; il che equivale a dire che l'ordine civile si fonda su quello morale[849]. Il passo successivo è osservare, in aperto contrasto con l'idea mandevilliana, che la moralità generale dipende in massima parte da quella privata, anche se quest'ultima subisce a sua volta l'influenza dei costumi[850]. L'interazione della moralità del singolo e dei costumi collettivi è reciproca, così come è reciproca l'azione tra questi ultimi e le leggi: se una moralità generalizzata non assicura la solidità dello stato, il malcostume ne segna in negativo il destino[851].

Gli effetti dei costumi della società e della morale individuale, è vero, sono reciproci; ciononostante la priorità spetta senz'altro al singolo uomo, che in quanto agente morale costituisce la cellula di partenza della società: i costumi altro non sono che la somma della moralità di numerosi cittadini. Perciò è logico esaminare prima di tutto le qualità morali cui il singolo cittadino dovrebbe attenersi. Come vedremo, la figura che emerge dal quadro di questa prima sezione è quella del gentiluomo del discorso *The character of the gentleman*[852]. Destinato a studenti universitari, si tratta di un insieme di esempi comportamentali e precetti morali, i

---

[848] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 398.

[849] Bluntschli descrive il lavoro di Lieber, in apertura al secondo volume di *Miscellanous writings*, scrivendo: «Lieber sapeva che l'ordine civile riposa sulle fondamenta, più ampie e più profonde, dell'ordine morale; e che il primo cadrebbe in rovina se le fondamenta dovessero venire distrutte». *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 10. L'omaggio a Lieber prosegue sottolineando l'inclinazione tedesca per l'aspetto morale del mondo, cui faceva da contraltare una difficoltà naturale a considerarne con la stessa lucidità e profondità gli aspetti prettamente politici.

[850] L'idea di Mandeville è criticata a più riprese sia in *On civil liberty* sia in *Political Ethics*.

[851] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 399. «La moralità privata nei paesi *liberi* va molto lontano nell'assicurare il successo pubblico: ciononostante non dobbiamo dimenticare che la rettitudine morale da sola non può portare alcuno stato a prosperare». Anche presso il presidente Jefferson l'interazione di moralità e politica è presente: «La libertà secondo Jefferson è una possibile precondizione della virtù [...]. D'altro canto la virtù, quando è autenticamente repubblicana, costituisce un passaggio necessario verso la libertà politica [...]. È un elemento che dirige le azioni del singolo e concorre a costruire l'autogoverno. F. Mioni, *op. cit.*, p. 72. L'osservazione di Hume, riportata da Lieber, secondo cui i due elementi sarebbero indipendenti, è erronea: il massimo splendore culturale di Roma coincise, è vero, con un'epoca di bassa moralità; ciò fu però dovuto al tempo richiesto per l'assimilazione dei costumi, un processo che necessita di qualche generazione. Il che trova conferma nel fatto che in breve tempo Roma vide scemare, e piuttosto rapidamente, il suo prestigio e il suo potere politico e militare. F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 400.

[852] Il testo, scritto nel 1846 e rimaneggiato più volte fino al 1862, è contenuto in *Miscellaneous Writings*, cit., I.

quali compongono il prototipo del *republican gentleman*[853]; questi necessita di una ineccepibile integrità morale per sostenere la sua delicata situazione: non soltanto è il frutto più maturo della libertà civile, ma ne è anche una colonna portante[854].

A. giustizia.

«La giustizia e la determinazione possono essere chiamate le due virtù elementari di ogni cittadino – oltre che dell'uomo di stato»[855]. A dire il vero Lieber si sofferma in particolare sulla giustizia, che addirittura è «l'unica virtù, inclusiva delle altre»[856]. Predisponendo l'uomo a riconoscere l'altro come eguale, essa è la base della vita comune[857]. Abbiamo già osservato che è l'elemento costitutivo della società *giuridica*; ora notiamo che è indispensabile in ogni tipo di relazione, giacché sopperisce alla mancanza di un'autorità superiore. Un effetto generato dal suo esercizio costante - ogni virtù è prima di tutto abitudine - è l'aumento della fiducia e della buona fede, a loro volta componenti importanti delle relazioni interpersonali[858].

Al di là dei benefici che genera, la giustizia rappresenta un valore in sé, perseguibile per la sua stessa bontà: la massima della libertà civile, scrive Lieber, è «*fiat justitia, pereat mundus*»[859]. Un così grande valore ha però un prezzo elevato – benché minore del collasso del mondo. Il prezzo è la fatica: la giustizia è la virtù più ardua da rispettare, poiché consiste nel fare astrazione del proprio punto di vista per adottare una prospettiva il più possibile oggettiva[860].

Alcune prove *a contrario* dimostrano ulteriormente che la giustizia può essere presa a buon diritto come virtù onnicomprensiva; l'incapacità di abbandonare lo «standard» del proprio sentire, o del sentire tipico della nostra cerchia, è un difetto tipico delle *coteries* e delle fazioni, di cui non esiste niente di più pericoloso in

---

[853] Ivi, p. 276. Va da sé che il republican gentleman è tipicamente anglicano. Ivi, p. 235.
[854] Ivi, p. 239.
[855] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 401.
[856] Ibidem.
[857] Anche qui l'eredità sembra quella di Cicerone: «Fra le altre tre specie dell'onesto, la più ampia ed estesa è quella su cui si fonda la società degli uomini e, per così dire, la comunanza della vita. Due sono le sue parti: la giustizia [...] e la beneficenza [...]». Cicerone, *De officiis*, I, VII.
[858] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 403-405. Fiducia e buona fede sono anche i requisiti dei rapporti internazionali, la cui peculiarità è esattamente la mancanza di un'autorità terza.
[859] Ivi, I, p. 405.
[860] Ivi, I, pp. 406-407.

politica[861]. Opposta alla giustizia, quindi, non è esattamente l'ingiustizia, ma la passione, che, «proverbialmente cieca», impedisce di riflettere lucidamente[862]. Si badi bene: per Lieber l'entusiasmo di per sé non è negativo, poiché previene l'apatia politica ed è segno di un lodevole coinvolgimento; deve però essere bilanciato da una eguale spinta alla riflessione, così da combinare l'ardore al giudizio, entrambi «ingredienti necessari di una buona comunità»[863]. In caso contrario degenererà nelle passioni democratiche, prive di ogni razionalità. Il che è un pericolo assai concreto nei governi democratici, naturalmente turbolenti e poco inclini alla riflessione.

In conclusione la giustizia, «in qualsiasi ottica la si consideri, privata, pubblica o internazionale, è importantissima. È il fondamento del carattere, la base del potere, l'egida della libertà, l'unico supporto del *self-respect*»[864].

B. Perseveranza e calma.

Il secondo capitolo del libro III è dedicato alla seconda virtù fondamentale, la *perseverance,* declinata in una serie di massime operative. In questo frangente il testo di Lieber si fa nettamente meno scorrevole, e il ragionamento cede il passo a una serie di precetti comportamentali[865]. Più interessanti sono le pagine dedicate alla calma, una virtù che procede di pari passo con la perseveranza. A mezza strada tra l'incoerenza e l'ostinazione, e naturalmente opposta all'allarmismo e al furore, la calma consente di distaccarsi dalle contingenze e assumere uno sguardo riflessivo[866]. Permette così di temperare ciò che appare opprimente, smussare le asperità che ci appaiono tali solo per la loro vicinanza e in questo modo dare maggior coerenza alla nostra condotta. In mancanza della calma, l'uomo si ritrova in balia di quattro cattive abitudini. In primo luogo l'irritabilità, che ci allontana dalla verità e dal bene[867]; in seconda battuta lo scontento e la collera, di cui sono un eccellente esempio i «*political grumblers*», coloro i quali, sconfitti in una

[861] Ivi, I, p. 407. Ciò sposta il discorso introducendo diversi argomenti legati alla distorsione della spinta individuale in seno ad associazioni, argomenti che saranno oggetto del paragrafo dedicato all'etica dei rapporti tra privati cittadini, al fanatismo e allo spirito di fazione.
[862] Ibidem.
[863] Ivi, I, p. 408.
[864] Ibidem.
[865] Ivi, I, pp. 415-421.
[866] Ivi, I, p 424.
[867] Ivi, I, p. 426.

votazione, «si ritirano nello scontento e nella collera trattando l'attuale stato di cose con sdegno, come se tutta la saggezza e la virtù giacessero dalla loro parte e non dall'altra»[868]. Ciò è di per sé spregevole, e dimostra la piccolezza d'animo di questi personaggi politici; ed è ancor più grave perché spalanca le porte all'apatia politica, la quale, non lo si dirà mai a sufficienza, «è uno dei peggiori mali politici»[869]. In seno ai cittadini il coinvolgimento è cruciale per la buona gestione dell'autogoverno, mentre a livello istituzionale la collera e lo sdegno sono fatali per la sopravvivenza dell'opposizione, il più significativo termometro della libertà di un governo. La terza ombra che minaccia la calma è l'incoerenza, sia tra diversi atti sia degli atti rispetto a un obiettivo stabilito. Essa è un fattore importante della fiducia su cui si basa il potere del governo: a differenza di un despota, un governo libero non può fare sfoggio di incoerenza senza subire conseguenze sensibili[870]. Lieber ci esorta, però, a valutare la coerenza di un uomo con giustizia; non soltanto si dovrebbe farlo soltanto al termine della vita, secondo «la regola adottata dagli storici», ma si dovrebbe guardare allo spirito delle azioni più che alla lettera[871]. Un simile approccio può sembrare eccessivamente tollerante nei confronti delle incoerenze mostrate dalla politica, ma è comprensibile alla luce del cambiamento sostanziale della società americana cui abbiamo accennato precedentemente. Secondo questa interpretazione non fu un caso di incoerenza l'atteggiamento di Calhoun, ardente nazionalista durante la guerra del 1812 e il seguente sistema americano e poi deciso nullificazionista: sebbene la forma sia cambiata, l'ambizioso politico aderì ai medesimi principî, che si esplicarono in atteggiamenti apparentemente contrari a causa delle mutate circostanze.

La quarta e ultima distorsione della calma è l'ostinazione, da cui si è ingannevolmente ben impressionati. In realtà essa «frequentemente nasce dal contrario [della calma], da uno stato mentale eccitato»[872]. Perciò non va confusa neanche con la perseveranza, che implica un calcolo razionale delle forze e dei mezzi rispetto all'obiettivo. L'ostinazione, al pari di ogni altra passione, è cieca.

868 Ivi, I, p. 427.
869 Ivi, I, p. 429.
870 Ivi, I, p. 433.
871 Ivi, I, p. 432.
872 Ivi, I, p. 437.

C. Moderazione e onestà.

Appena oltre la perseveranza e la giustizia si situa la moderazione, che, «pur non essendo una virtù di per sé, è un mezzo per ottenerla»[873]. Più di ogni altro comportamento morale la moderazione è un *habitus*, un *modus essendi* che deve o dovrebbe regolare ogni nostra azione. Sotto questo aspetto la moderazione, analogamente alle altre virtù esaminate, permette di mantenere un certo distacco dalla situazione in cui si è immersi, così da evitare che si perdano di vista le giuste proporzioni. È anche la virtù che meglio esemplifica la regola aristotelica del giusto mezzo, paradigma del pensiero lieberiano[874]; ed è, come le altre, una virtù che invita alla riflessione, alla stabilità, a smussare le asperità dei singoli eventi diluendole in un contesto più ampio. È infatti la sua assenza che sta alla base della trasformazione di un partito in una fazione: scambiando i mezzi per i fini, esso si distoglie dell'interesse comune[875].

Segue la discussione sull'onestà, il cui problema si riduce in ultima analisi alla legittimità o meno di giustificare i mezzi in base al fine; una tesi, questa, che Lieber respinge con vigore. Riferendosi esplicitamente al dibattito tra Kant e Constant, egli rigetta le tesi di quest'ultimo: «La *communion* è ciò che tiene insieme la società, ed è composta in massima parte da domande e risposte», le quali perdono ogni significato senza un impegno all'onestà[876]. Perciò essa è tanto importante nella dimensione privata quanto in quella politica, di cui la *communion* è la modalità prevalente[877].

Pur propendendo per il rigore kantiano a discapito del pragmatismo di Condorcet, Lieber non esita a prendere le distanze dal filosofo tedesco a proposito del celebre caso in cui ci venga richiesta dalle autorità la delazione a danno di un amico nascosto in casa nostra. Il professore americano muove un'accusa pesante, sostenendo che la tesi kantiana è «incoerente a causa della ricerca della

---

[873] Ivi, I, p. 438.

[874] «Come in morale così in politica: dobbiamo diffidare degli estremi». Ivi, II, p. 17.

[875] Ivi, I, p. 442. Ciò può avvenire in modo deliberato, per conseguire vantaggi personali – come accadde nella corsa alle cariche sotto la presidenza Jackson – oppure in buona fede, quando la mancanza di moderazione porta al fanatismo, «il più spaventoso agente in politica». Ivi, p. 443. A proposito di questo periodo Mioni scrive: «Ai singoli politici *enlightened*, provenienti in gran parte dalla *gentry*, si sostituiscono le macchine di partito, e all'ideale di servizio al bene comune si sostituisce la corsa alle cariche pubbliche». F. Mioni, *op. cit.*, p. 216.

[876] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 448. I. Kant, B. Constant, *Il diritto di mentire*, Passigli, Firenze 2008.

[877] Ivi, I, p. 446.

coerenza»[878]. Vi sono, a suo avviso, eventualità in cui il rigore della ragione scricchiola; ad esempio nel caso di un dottore il cui dovere morale è di mentire a un paziente riguardo al suo stato di salute. In questi frangenti, in cui il cui il dovere morale è indecidibile razionalmente, il fine può giustificare i mezzi. Curiosamente rientra in questa gamma anche il caso, non del tutto disinteressato, della fuga da un paese con un passaporto contraffatto. Al di là di queste vistose ma tutto sommato rare eccezioni, la massima generale resta che «la falsità è veleno per gli individui e per le nazioni; indebolisce lo spirito, il rispetto di sé e quindi l'energia»[879].

Strettamente connesso al tema dell'onestà è quello dell'utile. Lieber riprende la problematica coppia ciceroniana, e si concentra qui sull'utile in ambito economico, cioè sul desiderio di ricchezza conseguente all'innata volontà di indipendenza dell'uomo[880]. Di per sé, scrive, il desiderio di benessere materiale non è affatto esecrabile, proprio perché è una conseguenza di un'istanza naturale, ed è al centro di una rete di *social elements* che abbiamo già incontrato: la spinta naturale alla produzione, l'*industry*, la frugalità[881]. Il desiderio di beni è da condannare, secondo il ricorrente schema aristotelico, qualora esca dal giusto mezzo, oscillando tra la liberalità e la cupidigia - o «desiderio di ricchezza», distinto dal «desiderio di benessere»[882].

L'obiettivo cui punta Lieber anche in questo caso è temperare il desiderio di ricchezza, che all'inizio del secolo XIX si radicava e si diffondeva nell'indole americana di pari passo con le industrie e i commerci[883]; per questo egli sottolinea che non vi è nessun obbligo morale alla ricchezza, e che anzi quest'ultima deve limitarsi all'indipendenza o all'autosufficienza, condizioni necessarie per una corretta vita sociale. L'obiettivo è non avere debiti, così da non avere impedimenti

---

[878] Ivi, I, p. 453.

[879] Ivi, I, p. 454. Dove la logica non aiuta, l'unica giustificazione che si può addurre è che si tratta di eccezioni che confermano la regola, e che l'onestà e la veridicità devono riferirsi, ancora una volta, allo spirito e non alla lettera.

[880] Ivi, I, p. 455.

[881] Ivi, I, pp. 456-461.

[882] Ivi, I, p. 460.

[883] Sintetizzando i profondi mutamenti occorsi negli anni '20 agli Stati Uniti, Mioni scrive: «La transizione dal repubblicanesimo settecentesco alla democrazia dei primi dell'Ottocento è il frutto di un dibattito teorico, ma soprattutto di un processo sociologico-politico, economico e culturale in senso lato. In forza di questo trend complessivo, si passa da una società omogeea di tipo agricolo a una prevalentemente urbana e industrializzata, dagli atteggiamenti deferenziali dovuti alle aristocrazie repubblicane all'egualitarismo, dalla centralità della *virtue* a quella degli *interests*, e da un'etica della *benevolence* a una di tipo acquisitivo». F. Mioni, *op. cit.*, p. 216.

alla libera iniziativa e allo spirito dell'individuo[884]. Questa massima, utile per ogni cittadino, diviene una vera e propria «regola» per «l'uomo pubblico o che sente una vocazione per diventare tale», e assume una formulazione precisa: ridurre «i propri bisogni al minimo, compatibilmente da un lato con una *communion* continua con i propri simili, dall'altro con un mantenimento decoroso e modesto della propria famiglia e una solida educazione dei figli»[885].

L'importanza della virtù dell'onestà risalta, in controluce, dai vizi che le si oppongono: nella vita politica il peculato, la corruzione e l'ambizione sfrenata sono le forme con cui si manifesta la disonestàe possono addirittura arrivare al nepotismo, all'evasione o al contrabbando. Nell'insieme questi comportamenti sono un potente «solvente morale», perché i danni che provocano non sono proporzionati all'entità del crimine ma al principio che violano[886]. Che un politico si faccia corrompere per una somma ingente di denaro o per pochi soldi è ininfluente, perché ciò che è violato è la fiducia e non il portafoglio del cittadino.

Ognuno di questi annosi problemi morali ha riferimenti ben definiti agli occhi dei giovani lettori di Lieber[887]. L'avvento di un assetto sociale marcatamente democratico corrispose realmente a una netta diminuzione dell'efficienza del governo e a un forte aumento della corruzione e di nomine eseguite secondo procedure poco ortodosse, conformemente ai metodi dello *spoils system* e della rotazione delle cariche[888]. Perciò Lieber non manca di rammentare il funesto destino della Francia, paese gallicano per antonomasia, che sotto Napoleone fu «scuola di illegalità» e corruzione[889]; un altro esempio è fornito da Roma, incarnazione di una società rovinata dal peculato[890]. È fondamentale non lasciare impuniti questi crimini; essi sono presenti in ogni società, ma ciò che distingue quella sana da quelle malate è la reazione a essi. Se, «per lassismo di tempra morale pubblica o privata, [la società] permette al crimine di rimanere impunito, il crimine diventa di tutti»[891].

---

[884] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 460-461.
[885] Ivi, I, p. 463.
[886] Ivi, I, p. 466.
[887] Ivi, I, p. 468.
[888] M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America – Dalle prime colonie ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2007, p. 128.
[889] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 472.
[890] Ivi, I, p .465.
[891] Ivi, I, p. 468.

D. Ambizione e amicizia.

Nella struttura sociale disegnata da Lieber, è naturale che l'ambizione non abbia una connotazione necessariamente negativa. Se la *self-realization* è l'obiettivo ultimo dell'uomo; se la diversità delle capacità è il punto di partenza; e se il governo è uno strumento al servizio del singolo, allora una condanna dell'ambizione su base morale minerebbe immediatamente la coerenza del progetto. Così Lieber scrive che senza una sana ambizione «vi sarebbe stagnazione, vacuità, barbarie abulica»[892]. Definita come «desiderio di superiorità o distinzione», la spinta ambiziosa non è solo legittima, ma anzi «è uno dei nostri più grandi doveri»[893]. Il suo punto debole è la facilità con cui si tramuta in atteggiamenti pervertiti, come una «brama passionale»[894]. È a causa della sua vulnerabilità che l'ambizione è stata spesso connotata negativamente, vedendo in essa ciò che in verità era solamente una sua degenerazione.

Per fare luce su questo fraintendimento Lieber tenta di rovesciare la questione, domandandosi se una società perfetta dovrebbe essere priva di distinzioni individuali. In fondo, egli riflette, la questione è più semplice di quanto sembri: dato che risponde perfettamente alla legge della naturale diversità, è evidente che l'ambizione è positiva. Questo non significa che la sua gestione sia altrettanto semplice. Si tratta, è innegabile, di un impulso estremamente delicato da gestire, che rischia di diventare «una funzione malata dello spirito»[895]. Anche in questa circostanza la moderazione deve venire in nostro soccorso, per permetterci di mantenere la rotta di un comportamento virtuoso.

Per ciò che concerne l'ambito politico, se male interpretata l'ambizione presta al vizio entrambi i fianchi. Il primo all'indifferenza politica - poiché laddove non vi è competizione o confronto si fa spazio l'inattività -, che sfocia nella « dissoluzione dei legami politici, e ovviamente nella morte della giustizia e della libertà»[896]. Il secondo, opposto, alla vanità, ossia la ricerca di «segni di distinzione formali, esterni, privi di base sostanziale»[897]. È il caso delle classi di dirigenti

---

[892] Ivi, II, p. 10.
[893] Ibidem.
[894] Ivi, II, p. 11.
[895] Ibidem. L'idea è la medesima che abbiamo esposto circa lo stato nella prima parte del capitolo: nonostante sia un'istituzione del tutto naturale, la sua amministrazione è tutt'altro che semplice.
[896] Ivi, II, p. 13.
[897] Ivi, II, p. 18.

della burocrazia, ad esempio francesi, i quali prestano maggiore attenzione a nastri, onoreficenze e spille più che all'efficienza della macchina statale[898].

Discorso speculare vale per l'amicizia. Nessuno contesta la moralità di questo sentimento, invariabilmente connotato in maniera positiva; eppure esso può avere risvolti indesiderati a livello pubblico[899]. Rientrando nel novero dei legami personali, l'amicizia è uno dei primordiali elementi di coesione della società[900]. Sotto questo aspetto oltre che un piacere è un bene morale, che porta due individui a spronarsi reciprocamente sulla strada della virtù - o del vizio, a seconda dell'inclinazione degli individui. Gli effetti negativi dell'amicizia si vedono nell'influenza che essa può avere sulla gestione pubblica. Il rischio, per esempio nel caso di una testimonianza in sede giudiziaria in favore di un amico, è di cadere nel favoritismo. Quest'ultimo finisce col generare rancore, giacché, dando la precedenza all'amicizia rispetto al merito, «soffoca la virtù e l'esercizio del talento»[901]. Vi è inoltre una specie a parte di favoritismo, particolarmente deleteria: il nepotismo. Procedura tipica del XV e XVI secolo, e in particolare del Papato, essa va «contro ogni decenza», al punto che alcune costituzioni vietano formalmente ai parenti delle alte cariche di ricoprire ruoli a essa connessi[902]. Il secondo versante negativo dell'amicizia è la confusione degli amici con i *followers* o i *companions*[903]; al contrario degli amici, capaci di dare consiglio e sostegno, costoro sono semplici meteore nella vita di un uomo, spesso adulatori; non arricchiscono moralmente né aiutano a sormontare le difficoltà.

E. Gratitudine e popolarità.

Il capitolo successivo considera il binomio di gratitudine e popolarità. Al pari dell'amicizia e dell'onestà, la prima è un fondamentale elemento di coesione sociale, e come tale deve essere esercitata ed educata. Ancora più che all'ingratitudine, segno di una insensibilità profonda, si oppone alla *jealousy*,

---

[898] Ivi, II, pp. 19-20.
[899] Presso gli Antichi l'amicizia rivestiva un'importanza particolare, al punto di essere considerata un «matrimonio di anime». Pelopida ed Epaminonda, in particolare, rappresentano l'apice di questo nobile sentimento. In età più recente l'importanza dell'amicizia si è ridimensionata, in particolare a beneficio dell'istituzione del matrimonio. Ivi, pp. 23-27.
[900] Ivi, II, p. 22.
[901] Ivi, II, p .29.
[902] Ivi, II, p. 33.
[903] Ivi, II, p. 25.

ovvero l'incapacità di riconoscere i meriti altrui[904]. Non soltanto l'ingratitudine e la *jealousy* minano il terreno di questa virtù. Il rischio maggiore è che essa stessa possa generare, nelle dovute condizioni, effetti opposti a quelli prefissati: «le nazioni libere non hanno forse, in molti casi, perso la propria libertà perché erano intossicate dalla gratitudine o dall'ammirazione per benefìci, reali o meno, ottenuti dalle mani dell'usurpatore?»[905]. Gli effetti della popolarità sono squisitamente politici; è il quadro classico del generale vittorioso, che abilmente riesce a far fruttare a livello politico la gratitudine tributatagli per meriti militari. Non solo Cesare e Napoleone – qui citati da Lieber - ma anche il ben più vicino Jackson, la cui figura sembra nascondersi tra le righe del pubblicista, sono l'incarnazione del potere ottenuto sfruttando una mal riposta gratitudine[906].

Qual è la natura della popolarità? Poiché la sua fonte è la gratitudine, essa ha origine in un sentimento di simpatia, ciò che la rende assai effimera e volubile. Di per sé non è da condannare, giacché costituisce un potere molto efficace. Ma, proprio come ogni altra forma di potere, è assai pericolosa quando un uomo la pone come meta ultima, come metro di valutazione del suo stesso operato[907]; il che avviene più spesso di quanto si ritenga, perché il piacere procurato dalla popolarità è in grado di anestetizzare la coscienza morale[908]. Il rischio è tale da rendere la popolarità il più grande pericolo nei regimi di libertà civile, nei quali gli uomini pubblici sono maggiormente esposti alle lusighe dell'opinione pubblica e tendono a regolare la propria linea politica in base al gradimento popolare[909]. Per concludere, anche se non è un criterio da ignorare, è chiaro che «nessun codice morale formula la richiesta *Thou shalt be popular*»[910].

---

[904] Ivi, II, p. 36. La *jealousy* disprezza la capacità altrui, portando alla luce il «pericolo del talento».
[905] Ivi, II, p. 37.
[906] Ibidem. Ecco perché in questi casi l'acclamazione è il principale procedimento politico. Torna qui in mente quanto Lieber afferma sul modo di conduzione del teatro politico: «Quanto reciteremmo meglio, se non ci preoccupassimo degli applausi!». F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 405.
[907] Ivi, II, p. 41.
[908] Ivi, II, p. 44. A proposito della folla acclamante che accoglie un personaggio particolarmente popolare, Lieber ammonisce: «egli deve ricordare che [la folla] di per sé mostra ben poco, e dimostra nulla. Perché per le migliaia che possono essere presenti altrettante migliaia possono essere assenti». Anche in questo caso il meticoloso docente arricchisce l'idea di un ficcante esempio: «Quando Carlo II fece la sua entrata a Londra dopo la morte di Cromwell, e vide folle di persone che si congratulavano per il suo ritorno, esclamò: "Dove sono i miei nemici?"».
[909] Ivi, II, p. 42. Ciò accade anche se chi governa possiede «una mente naturalmente generosa e ha di fronte ai suoi occhi unicamente il benessere generale». Ivi, p. 46.
[910] Ivi, II, p. 40.

Se la popolarità rischia, lusingando l'uomo politico, di incrinarne la rettitudine, essa non è certo meno pericolosa nei confronti del popolo. Sotto questo aspetto la popolarità diviene demagogia, ossia la ricerca della popolarità stessa per mezzo delle lusinghe al popolo. L'obiettivo è ottenebrare la capacità di giudizio di quest'ultimo, così da creare la possibilità di acquisire un maggiore potere personale[911].

Proprio per mantenere intatta la lucidità dell'opinione pubblica occorre trarre vantaggio dal potere dei monumenti. Essi contribuiscono a preservare l'organicità della società mostrandone le radici e le tradizioni. Ogni uomo deve sentirsi collocato in un quadro ampio ma definito, perché solo tale coscienza permette agli uomini di essere cittadini, di essere «modesti ma decisi e tenaci»[912]. Al contrario, l'isolamento che scaturisce dal rinchiudersi nel presente distrugge rapidamente le connessioni sociali[913]. Le statue costituiscono un legame quasi fisico con il passato della nazione, esattamente come la conoscenza della storia rappresenta un legame intellettuale[914].

F. *Continency* e fanatismo.

Nel capitolo VI Lieber tratta i due temi della *continency*, cioè la *self-discipline* in ambito sentimentale, e del fanatismo. Entrambi trovano un punto comune nella religione. Per quanto riguarda la prima, le considerazioni di Lieber sono piuttosto convenzionali. Puntualizzando che «La *continency* è [...] un elemento morale di grande importanza dal punto di vista civile», egli illustra come la sua mancanza possa compromettere l'istituzione familiare, la quale a sua volta è un tassello

---

[911] Ivi, II, pp. 46-47. Spesso questo tipo di popolarità ha origine nell'opposizione al governo: è assai più facile guadagnare il consenso dei cittadini criticando l'operato del governo che non proponendo.

[912] Ivi, II, p. 48.

[913] Anche Tocqueville aveva notato questo particolare effetto dell'assetto sociale democratico: «Perciò la democrazia non solo fa dimenticare a ogni uomo gli avi, ma nasconde i discendenti e lo separa dai contemporanei; lo riconduce continuamente verso se stesso e minaccia di rinchiuderlo tutto intero nella solitudine del proprio cuore». A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 516.

[914] Per questa ragione conoscere la storia, oltre che le istituzioni della propria patria, è uno dei doveri primari di ogni cittadino. F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 48. A questo proposito I Romani sono un modello di civiltà da imitare: «era un lodevole costume dei Romani depositare le ceneri dei loro uomini illustri in tombe che costeggiavano le strade. Viaggiando tra file di sepolcri un uomo leggeva gli annali dello stato, scritti su monumenti profondamente simbolici». Ivi, p. 52. Per la stessa ragione si deve rigorosamente impedire che vengano erette statue a persone ancora viventi: solo i posteri possono giudicare obiettivamente il valore di un uomo.

chiave dello sviluppo morale e civile dell'uomo[915]. Perciò, anche se indirettamente, la *continency* è «il primo principio da cui parte la civilizzazione»[916]. Come ogni principio naturale, è un impulso positivo che può però diventare distruttivo nei suoi stati alterati; strettamente connessa allo spirito dell'amore, che chiama al disinteresse e al sacrificio, la *continency* può portare «frequentemente a stravaganze, errori, talvolta a vizi e crimini», tra i quali vi è il libertinismo[917]. Queste derive sono attestate ancora una volta dall'antica Roma, in cui sono evidenti le due opposte degenerazioni. Da un lato il «rapido riconoscimento della sacralità della famiglia» in età repubblicana, dall'altro la dissolutezza che regnava nella Roma imperiale[918].

È chiara qui la componente religiosa, che inquadra l'istituzione della famiglia in un preciso ordine morale, anche se non si tratta di un ordine necessariamente cristiano: «Se comprendiamo in questo termine [la religione] ogni tipo di credenza, vera o falsa, in uno o più agenti che dominano le azioni e i destini dell'uomo, [...] constateremo che nessun uomo è mai vissuto senza una qualche religione»[919]. Logicamente, la religione non rientra nel raggio d'azione della scienza politica, trattandosi di un fatto di coscienza[920]; indirettamente, tuttavia, gli effetti politici sono notevoli, sia a livello del comportamento individuale sia nel funzionamento delle istituzioni. Uno dei tratti fondamentali della religione dal punto di vista della politica è senza dubbio il rapporto tra potere politico e religioso[921]. Al livello del privato cittadino la caratteristica più tipica è il fanatismo, il «falso zelo per qualche principio o verità generale, reale o supposta, che porta ad agire in modo sbagliato»[922]. Ciò che accomuna il fanatismo alle passioni descritte finora è che esso porta a fraintendere la misura delle cose, impedisce di relativizzare e contestualizzare; la sua peculiarità, invece, è che il

---

[915] Ivi, II, p. 63.
[916] Ivi, II, p. 65.
[917] Ivi, II, p. 66.
[918] Ibidem.
[919] Ivi, II, pp. 66-67.
[920] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 100.
[921] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 68. Indipendentemente dalla confessione, l'uomo di chiesa ha il dovere di dare un buon esempio «nell'adempimento dei doveri civili» e, se necessario, di fare leva sulla sacralità di tali doveri. Ma in nessun caso dovrà avvantaggiarsi della possibilità, garantita dalla sua posizione, di influenzare l'uditorio su temi politici. Soltanto l'impiego della religione a scopi civili, e non politici, è proficuo. Il ruolo del ministro di chiesa è «per molti aspetti lo stesso [...] di quello del maestro nei confronti degli allievi»: il compito, anche qui, è di educare senza istruire. Ivi, pp. 222-225.
[922] Ivi, II, p. 69.

fanatico, mosso da rabbia e da superficialità, non disdegna il ricorso alla violenza e alla persecuzione, e in generale il danno diretto ad altri[923].

Chiaramente quello religioso, che si basa sull'interpretazione stretta dei testi e si traduce nel tentativo di applicare dottrine religiosi ad ambiti extra-religiosi, è il fanatismo più pericoloso; ne sono prove sufficienti le persecuzioni e il tribunale dell'Inquisizione[924]. Tuttavia non è il solo fanatismo possibile: in campo politico esso indica l'atteggiamento che impone il rispetto di principî teorici a dispetto delle condizioni, e non a caso è l'atteggiamento tipico delle fazioni, oltre che dello spirito gallicano[925]. Una volta risolte queste implicazioni sociali della religione, va detto che essa è una valida guida morale, anche se non indispensabile[926]: ciò che conta nell'etica politica è che ogni relazione e ogni azione sia condotta conformemente all'onestà e alla giustizia, e questo indipendentemente da precetti religiosi[927].

G. Patriottismo e *public spirit*.

Prima di discutere dell'influenza civica e morale del patriottismo Lieber invita a rassegnarsi all'idea che non vi è «nessuna possibilità di un ritorno al patriottismo nelle sue manifestazioni dell'antichità»[928]. Nella Grecia di Pericle, di Solone e di Socrate la piena realizzazione dell'uomo avveniva nella vita pubblica, rendendo di fatto il patriottismo una religione, dotata dei propri dogmi e del proprio *epos*[929]. Tutti gli affetti si concentravano nella patria, in una monodimensionale opposizione alla barbarie degli stranieri. L'estensione dei governi, l'omogeneizzazione della lingua e dei costumi in generale hanno dilatato la sfera del patriottismo, anche grazie alle idee cosmopolitiche veicolate dalle arti e dalle scienze. Esso ha così assunto una dimensione nazionale, quella del *country*[930]. A seguito di tale evoluzione, anche le distorsioni del patriottismo hanno mutato la loro natura. La prima è la «*vanità nazionale*», la fiducia nell'autosufficienza della

[923] Ibidem. Si differenzia perciò dall'entusiasmo, che potremmo definire, interpretando le parole di Lieber, un fanatismo pacifico. Ivi, II, p. 71n.
[924] Ivi, II, pp. 76,78.
[925] Ivi, II, p. 70.
[926] Che sono di difficile gestione dal punto di vista legale, dato che si tratta di questioni di coscienza e non di fatti o relazioni. Ivi, II, p. 78.
[927] Ibidem.
[928] Ivi, II, p. 82.
[929] Ivi, II, p. 80.
[930] Ivi, II, pp. 82,90.

patria; una sorta di presunzione che porta a trascurare i rapporti internazionali, ritenendoli superflui[931]. Si tratta di un egoismo nazionale che, esattamente come quello individuale, tende a isolare, sostituendo alla condotta basata su giustizia e veridicità una utilitaristica[932]. In effetti, benché la nazione sia il prisma delle affezioni patriottiche, non bisogna scordare che il motto della libertà civile resta «*patria cara, carior libertas*»[933].

Malgrado i rischi che comporta, il patriottismo è di inestimabile valore. Se bene inteso, infatti, è l'anello di congiunzione tra l'idea di stato come società giuridica, istituzionalizzata e rigorosamente strutturata, e l'idea di stato come «società di uomini viventi», cioè il corpo sociale nel senso organico[934]: è ciò che rende il singolo individuo partecipe del destino comune, e sotto questo aspetto è un sentimento irrazionale ma «fondamentale per il successo civile», perché «infonde vita e vigore a ogni parte della nazione, e produce mutuo appoggio, magnanimità e dignità dell'agire pubblico»[935]. Il motto «*patria cara, carior libertas*» evidenzia una precisa gerarchia di valori, in ossequio alla quale Lieber emigrò prima in Gran Bretagna e poi negli Stati Uniti. Dal suo discorso sulla lealtà e l'*allegiance* traspare in effetti la sua esperienza personale: «Se non possiamo ottenere libertà nel nostro paese natio né possiamo contribuire a instaurarla, se siamo perseguitati, di certo non siamo tenuti a rimanere, anche se possiamo provare dolore all'idea della separazione e guardare alla patria con un cuore nostalgico»[936]. Pare qui di rileggere le lettere di addio che il giovane emigrante aveva scritto durante la traversata atlantica. Il nucleo del discorso, comunque, è che l'*allegiance* viene riformulata; non è più il tradizionale giuramento alle istituzioni, alla patria o a un monarca, bensì all'ideale della libertà, che si è disposti a perseguire attraversando nazioni e oceani[937].

---

[931] Ivi, p. 84. La stessa idea è ripresa a p. 97n.
[932] Ivi, II, p. 86.
[933] Ivi, II, p. 90.
[934] Ivi, II, p. 89.
[935] Ibidem.
[936] Ivi, II, p. 91.
[937] Sulla base di questa idea, e tenendo conto dell'evoluzione del concetto di patria - che tende a una sempre maggiore internazionalizzazione: «Lo spirito del nostro tempo riconosce una generale unione di civiltà in modo troppo deciso per ammettere una prospettiva così stretta [meramente nazionale]» - Lieber ha gioco facile nel concludere che gli stranieri devono essere accolti senza barriere. Ivi, II, pp. 92-94. Spesso, anzi, essi contribuiscono in modo determinante alla storia delle nazioni. In T. S. Perry, *op. cit.*, p. 94 leggiamo: «Le migliori analisi di complesse situazioni, politiche o di altro tipo, sono generalmente state elaborate, almeno originariamente, da intelligenti stranieri».

Al di là delle implicazioni sull'*allegiance*, il patriottismo è prima di tutto una strada parallela a quella del *public spirit*: il primo è infatti «quell'entusiasmo sacro che spinge a grandi azioni e mira al bene, all'onore e alla reputazione della nazione», mentre il secondo è piuttosto «un disinteresse pratico e una pronta disponibilità a servire la comunità e promuovere il suo essenziale successo in ogni modo»[938]. La differenza è quindi di grado; il patriottismo comanda azioni grandi e nobili, e il suo luogo tipico è la guerra; il *public spirit*, riprendendo esplicitamente il saggio *Sulla politica come scienza* di Hume, riguarda invece «compiti elementari», operazioni «silenziose e sostanziali», e si esplica nella quotidianità della vita comune[939]. Quanto alle modalità della sua generazione, ai modi per preparare i cittadini a una corretta partecipazione al presente, il discorso si riallaccia a quello dei monumenti: il *public spirit* è prima di tutto figlio della storia e del rispetto del passato nazionale, perché «la conservazione» è un fattore «indispensabile di ogni reale libertà»[940].

2. L'etica politica nelle relazioni e istituzioni di privati cittadini: la *communion*.

Le virtù sin qui esaminate dovrebbero essere, in linea di massima, i binari su cui indirizzare la propria vita in quanto cittadino. Non si tratta di virtù e comportamenti specificatamente politici, ma la condotta morale genera implicazioni sociali e quindi politiche. A partire dall'onnicomprensiva giustizia abbiamo tracciato un percorso articolato in diverse tappe, come la moderazione, la calma, l'onestà, la gratitudine, la popolarità, il fanatismo, il patriottismo, il *public spirit*. La direzione del percorso proposto da Lieber è chiara: la giustizia, virtù generalissima, si declina nelle attitudini che abbiamo esaminato, le quali sono via via più gravide di conseguenze politiche, come la popolarità e il patriottismo. Nel prossimo paragrafo, proseguendo sulla stessa rotta, tratteremo la questione problematica della legittimità della disobbedienza, che si può declinare in casi estremi nelle due vie della resistenza e della ribellione; in seguito considereremo il tema delle associazioni non politiche; infine i problemi legati all'uso corretto della libertà di stampa.

---

[938] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 95.
[939] Ivi, II, p. 96.
[940] Ivi, II, p. 102.

A. Disobbedienza, resistenza e rivoluzione.

La componente primordiale del *public spirit*, com'è ovvio, è l'obbedienza alle leggi. È, questo, un tema tanto centrale quanto delicato, perché nasce dalla convergenza, o meglio collisione, del principio della *rule of law* - fondamentale per la sopravvivenza dell'autogoverno e per il mantenimento della libertà civile - con quello della responsabilità e libertà morale dell'individuo. L'obbedienza è dunque il punto d'incontro tra la libertà naturale e l'autorità del governo, ed è logico che sia un perno critico dell'etica politica: essa deve, idealmente, conciliare l'autonomia dei cittadini con il generale rispetto della legge. Da essa dipende il corretto equilibrio di benessere individuale e comune[941].

Abbiamo già accennato al fatto che l'obbedienza non è in nessun caso assoluta, giacché il potere che la impone, nel caso dell'uomo, non è mai assoluto; un'obbedienza automatica, meccanica, sarebbe la morte della morale e del «fondamento giuridico su cui si fondano le relazioni»[942]. Data anche l'imperfezione costitutiva della legge, «l'obbedienza è sempre considerata in pratica come qualcosa di relativo, qualcosa che l'individuo, ovviamente, deve valutare»[943]. Perciò l'uomo necessita di criteri, di linee di massima per poter giudicare correttamente.

Disattendere la legge può trovare diverse giustificazioni. Si può avere a che fare con una legge che prescrive l'impossibile, e «*ad impossibilia nemo obligatur*»[944]; o che va palesemente contro ogni principio morale, nel qual caso «*ad turpia nemo obligatur*»[945]. Ma si tratta di casi estremamente rari e facilmente decidibili. Il problema si fa più complesso nei casi in cui una legge, formulata secondo ogni canone di libertà civile, viene applicata in modo da tradire il suo spirito: «vi è una differenza tra una legge giusta e la sua applicazione ingiusta», anche se comprendere quale sia il limite oltre il quale è lecito disobbedire richiede una valutazione complessa[946]. Ciò apre una parentesi, o meglio un intero discorso, sul tema dell'interpretazione della legge. Rendendosi conto della centralità della

---

[941] «La difficoltà che sorge dalle due necessità, da un lato che non posso abbandonare la mia individualità, la mia resposabilità e il mio giudizio, e dall'altro che sono obbligato a obbedire alle leggi, non è facilmente risolta». Ivi, II, p. 144.

[942] Ivi, II, p. 140.

[943] Ivi, II, p. 143.

[944] Ivi, II, p. 144.

[945] Ibidem.

[946] Ivi, II, p. 145.

questione, Lieber trattò il problema in modo così esteso da scriverne un libro intero, *Legal Hermeneutics*[947]. In questo testo Lieber parte dalla naturale ambiguità del linguaggio per dimostrare la necessità dell'interpretazione, da parte degli agenti che comunicano, in ogni frangente in cui vi sia una forma di comunicazione. In ambito giudiziario l'interpretazione, definita semplicemente come la ricerca del vero significato dell'espressione in questione, è affiancata dalla costruzione; quest'ultima è un procedimento complesso che tenta di stabilire il vero significato a partire da ciò che non è contenuto nell'espressione; nel caso di un testo scritto, per esempio, l'interpretazione punta a stabilire il contenuto a partire dalle parole; la costruzione a partire dal contesto e dall'intento dell'autore, ammesso che siano conoscibili. L'ermeneutica è la disciplina che «stabilisce i principî e le regole dell'interpretazione e della costruzione», ed è dunque il supporto teorico dell'attività giudiziaria[948]. L'obiettivo di Lieber è esaminare nel dettaglio questi principî, che «nei paesi in cui la legge è indipendente [...] dovrebbero essere generalmente riconosciuti, oppure, se esistono già e sono frammentati, dovrebbero essere organizzati e presentati chiaramente, cosicché possano stabilirsi al fianco della legge come un ramo della common law dei paesi liberi»[949]; essi sono individuati in quattro capisaldi: da un lato la *good faith* e il *common sense* che devono guidare il giudice, l'avvocato e la giuria nello svolgere i loro compiti; dall'altro i *precedenti* e le *autorità* che forniscono criteri storici per valutare la materia in questione, e che devono essere considerate secondo precise modalità ed entro limiti stabiliti. Il testo, un vero e proprio *vademecum* per i professionisti del settore, si conclude con una serie di «note» in cui l'autore prende in esame alcuni casi emblematici della storia americana e analizza concetti particolari, come il termine «sovranità» e il valore dell'interpretazione nei contratti; propone infine una succinta panoramica di testi sull'argomento.

Tralasciando l'analisi di *Legal hermeneutics*, è bene notare che l'interpretazione richiama in causa l'istituzione del giudiziario. È ad essa, infatti, che spetta l'alto compito di interpretare la legge nei singoli casi di disobbedienza[950]. Ma

---

[947] Ivi, II, p. 155. L'interpretazione deve rispettare canoni precisi; in particolare deve riferirsi allo spirito della legge più che alla parola scritta.
[948] F. Lieber, *Legal and political hermeneutics, or principles of interpretation and construction in law and politics, with remarks on precedents and authorities*, Little and Brown, Boston 1839, p. 52.
[949] Ivi, Prefazione alla seconda edizione, p. VIII.
[950] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, pp. 147-148. In un altro passo, Lieber scrive: «L'insurrezione pertiene strettamente all'etica politica, e deve essere decisa in casi estremi da un atto di coscienza;

esaminiamo ora altri casi in cui l'obbedienza alla legge può essere messa in discussione. Vi sono situazioni in cui i limiti morali e quelli giuridici non coincidono perfettamente, in cui il legale e il giusto sono disassati[951]. Di norma la legge lascia più libertà della morale, poiché non può intervenire su ciò che non è fatto o relazione. Essa punisce raramente ciò che è immorale o ingiusto, perché «esistono molti mali, e molte cose terribili, che non possono essere proibiti, o la cui proibizione non è ancora stata discussa; per esempio, sappiamo che le leggi romane non menzionavano il parricidio»[952].

Il caso di leggi evidentemente ingiuste non rappresenta la difficoltà più grande. Esistono, ovviamente, numerosi frangenti in cui la legittimità di una legge può essere revocata in dubbio. Dato che esiste una precisa gerarchia delle leggi, che vede la Costituzione primeggiare sulle leggi emanate dal governo e su quelle emanate localmente, ogni legge che ne violi un'altra di ordine superiore «può o in alcune circostanze deve essere disattesa»[953]. A questo punto, però, le cose si complicano, perché alcune leggi, benché elaborate, emanate e applicate secondo le giuste procedure, possono andare in senso opposto alla legge fondamentale, «superiore a ogni carta», che è la ragione[954]. Se ciò rappresenta un passo comprensibile alla luce dell'idea che vede lo stato al servizio dell'individuo - «Siamo cittadini perché siamo uomini, e al fine di raggiungere i nostri fini in quanto uomini»[955] -, nondimeno appesantisce notevolmente il fardello di ogni individuo. Fortunatamente vi sono anche a questo riguardo alcune linee guida che dovrebbero agevolare la scelta.

Alcune leggi, scrive Lieber, possono essere obsolete, e cozzare con lo spirito del tempo, così da rendere legittima la disobbedienza finché il governo non corra

---

non può essere oggetto della politica stretta e tradotta in leggi positive; la resistenza invece può esserlo, almeno finché un'autorità con potere decisionale viene preposta dalla costituzione». Ivi, II, p. 176.

[951] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, pp. 245-246.

[952] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, pp. 150-153. Restando in ambito romano, Cicerone scrive che «la natura comanda che nessuno agisca in modo da trarre profitto dall'altrui ignoranza», il che non può essere verificato dalla legge. Cicerone, *De officiis*, III, XVII. La tradizionale distinzione tra *mala in se* e *mala prohibita*, secondo Lieber, va riformulata. Essa presuppone uno stato di natura, dominato dalla legge morale, contrapposto allo stato umano, regolato da leggi artificiose. Ma a partire dall'idea della naturalità dello stato civilizzato la distinzione cade, giacché la legge diviene naturale quanto la morale. Ciò che resta è comunque uno scarto tra la legge formulata dal governo, formulata e amministrata imperfettamente, e la legge morale.

[953] Ivi, II, p. 162. Identica l'idea espressa a p. 166n.

[954] Ivi, II, p. 164.

[955] Ivi, II, p. 163.

ai ripari per aggiornare le sue decisioni[956]. Altre leggi possono essere decisamente contro natura, ad esempio quelle che limitano e regolano il commercio di cibo al punto da rendere difficile il sostentamento. Anche in questi casi la disobbedienza è d'obbligo, e riposa sul principio secondo cui la stretta necessità libera dalla responsabilità.

Talvolta poi le leggi sono contro il buon senso, così da giustificare la disobbedienza. In questi frangenti, però, si richiede una prudenza estrema; il discrimine tra ritenere una legge contro il buon senso e disapprovarla è estremamente labile, e com'è ovvio la semplice disapprovazione, se non è supportata da un'accurata riflessione, non legittima l'infrazione. Riguardo a questa opaca situazione Lieber propone un esempio tratto dalla storia prussiana: «A Hesse-Cassel si ritenne che molti, troppi giovani ricevessero un'educazione universitaria, preparandosi così a carriere nelle quali non avrebbero potuto avere successo a causa del numero eccessivo di candidati. Venne approvata una legge che limitava l'accesso all'università ai figli di alcune persone»[957]. Il buon senso suggerisce che una simile legge, pur emanata per risolvere un problema contingente reale, costituisce una violazione del primordiale diritto d'eguaglianza, ma soprattutto dell'equità che è condizione imprescindibile della legge. Ciò è sufficiente a rendere doverosa la trasgressione o l'aggiramento della legge: «Tuttavia, se un padre in quel paese avesse intuito che suo figlio era particolarmente portato per le scienze, sarebbe stato imputabile di qualche inosservanza se avesse violato la legge mandando suo figlio in qualche università straniera?»[958].

Vi è anche in questo caso un principio di massima, secondo cui «più un governo devia dal suo reale obiettivo, cioè il bene comune, e più diviene iniquo e scialacquatore, meno il cittadino è tenuto a contribuire spontaneamente per la sua parte»[959]. Ciò non deve essere interpretato come un'esortazione alla disobbedienza di fronte a un governo che non ci soddisfa. In Lieber è del tutto assente l'idea

[956] Ivi, II, pp. 164-167.
[957] Ivi, II, p. 163.
[958] Ibidem. L'espressione per «imputabile» è «*chargeable with any dereliction of duty*», che appartiene all'ambito militare: una *dereliction of duty* comporta infatti il deferimento alla corte marziale. Riguardo al tema della disobbedienza in generale, è bene ricordare che si tratta di una questione assai dibattuta all'epoca; circa un decennio dopo *Political ethics*, nel 1849, apparirà il celeberrimo pamphlet di H. D. Thoreau, *On civil disobedience*, il quale tra l'altro presenta diverse affinità con le posizioni di Lieber. Cfr. M. A. Jones, *op. cit*., p. 144.
[959] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 470.

secondo cui, se lo Stato non adempie al suo dovere, allora il singolo è liberato da ogni vincolo e obbligo sociale. Per prima cosa ciò genera un circolo vizioso che porta alla disintegrazione della società; in secondo luogo la responsabilità ultima ricade inevitabilmente sull'individuo, poiché il governo è pur sempre soltanto un mezzo al suo servizio. La trasgressione di una legge, conformemente ai criteri morali discussi, è ammissibile nella misura in cui mira alla pacificazione della vita sociale e spesso permette un graduale miglioramento del *corpus* legislativo grazie all'azione della revisione giudiziaria.

Ben diverso è il discorso sulla resistenza e la ribellione. Portando inevitabilmente alla destabilizzazione dell'ordine civile, esse richiedono una circospezione estrema. Il diritto alla resistenza è espresso dalla domanda «come dovremmo agire sotto un governo tirannico? », che ci si può porre quando il divario tra il bene comune e l'azione del governo è intollerabile[960]. Così come il cittadino può trasgredire la legge quando essa va contro la ragione o contro leggi superiori, allo stesso modo può resistere e talvolta insorgere quando il governo disattende largamente e deliberatamente il suo compito: «Il governo è un organismo che ha il fine di raggiungere gli obiettivi dello Stato; lo Stato è un'istituzione volta a raggiungere i grandi obiettivi sociali e individuali dell'umanità; se il primo cessa di perseguire i suoi scopi, per mancanza di energia o perché si sforza sistematicamente e deliberatamente di demolire e minare quegli obiettivi, la società semplicemente ha il diritto di stabilirne uno nuovo»[961]. Si tratta, qui, di una rivoluzione, che comporta «un cambiamento violento dei fondamentali, o di un fondamentale, [dello Stato]», o, mutamento altrettanto efficace ma meno radicale e distruttivo, una rivoluzione che lascia intatta la struttura statale e «porta al potere un'altra schiera di uomini»[962].

La prudenza, mette in guardia Lieber, deve essere proporzionale agli effetti che scaturiscono da un simile sconvolgimento. Ciò significa che le ribellioni «non possono essere legittimate da un singola misura dell'esecutivo - a meno che non sia un colpo di stato - ma solo a fronte di un perverso corso di misure inique, dannose, maligne e ossessive, e dopo che si siano tentati tutti i modi civili di raddrizzare la situazione»[963]. A causa della bassa probabilità di successo che è

[960] Ivi, I, p. 472.
[961] Ivi, II, p. 171.
[962] Ivi, II, p. 173.
[963] Ibidem.

connaturata alla ribellione, si deve ricorrere a essa come ultima chance, perché l'instabilità che genera può essere peggiore dello *status quo*.

Quelli dell'insurrezione e della resistenza sono per Lieber temi rigorosamente ed esclusivamente etico-politici. La legge, logicamente, non può inquadrare simili situazioni, perché esse nascono e si sviluppano precisamente per restare al di fuori della legge. Eppure possono essere considerati da una prospettiva giuridica: il potere giudiziario agli occhi di Lieber è prima di tutto un potere morale, «che fornisce le sue ragioni dopo la discussione»[964]. Grazie a questa inclinazione morale, resa possibile in particolare dal fatto che si occupa di singoli casi, il giudiziario è l'unica istituzione in grado di inquadrare la resistenza civile, esattamente come avviene negli Stati Uniti[965].

Un'ultima declinazione della questione dell'obbedienza delle leggi in base all'etica è quella, meno estrema ma più frequente, dell'obbligo di informare le autorità circa le violazioni della legge commesse da terzi. Anche in questo caso la scelta appartiene all'autonomia dell'individuo; tuttavia bisogna ricordare che la denuncia di crimini che non ci danneggiano direttamente rientra nel generale dovere di partecipazione politica, così vitale per il buon funzionamento dell'autogoverno[966]. Inoltre secondo il principio dei *rights and duties* l'iniziativa dell'individuo è tanto più importante quanto è limitata la sfera del governo; in una nazione libera, dunque, in cui esso gode di poteri assai ristretti, il privato cittadino è chiamato a contribuire attivamente all'amministrazione della giustizia[967]. In fondo, l'essenza del *public spirit* è il sacrificio cui è chiamato l'individuo, anche al prezzo del suo disturbo o talvolta del suo inconveniente[968]. Non dimentichiamo che il sottotitolo di *Political ethics* in origine si riferiva alle *obbligazioni morali* che scaturiscono dalla vita in società[969].

B. Le associazioni e il problema delle masse.

Il termine «comunione» (*communion*) indica simultaneamente la comunicazione tra individui, in tutte le sue possibili forme, e l'azione comune, anch'essa in varei

[964] Ivi, II, p. 148.
[965] Ivi, II, p. 176.
[966] Ivi, II, p. 190.
[967] Ibidem.
[968] Ivi, II, p. 192.
[969] «*Manual of political ethics; or, the citizen considered with regard to moral obligations arising from his participation in government*». T. S. Perry, *op. cit.*, p. 106.

modalità. «La comunione è assolutamente necessaria per gli uomini»[970], è «uno dei più preziosi diritti dell'individuo e uno degli elementi indispensabili di ogni civiltà che progredisce»[971]: tanto che «la libera comunione è una condizione pre-esistente» della società[972]. Poiché si compone di azione e comunicazione, essa tocca le libertà di parola, opinione, stampa e il rispetto della corrispondenza per quanto riguarda la libera circolazione delle idee; e la libertà di spostamento, associazione e petizione per ciò che attiene alla messa in pratica di tali idee[973].

Il principale problema legato alle varie forme di *communion*, sia di idee che di azione, è che esse riguardano gruppi consistenti di individui, e si portano dietro tutti i limiti legati alle azioni di massa. Le riunioni, i *meetings* «extra-costituzionali, non incostituzionali» sono il frutto dell'azione spontanea della società, e rappresentano il nucleo vivente della libertà civile[974]. «Molti tentativi nella direzione della libertà sono falliti perché il popolo non aveva idea di queste riunioni extra-costituzionali, e si aspettava che la costituzione lavorasse senza di loro»[975]. È in queste riunioni spontanee, ognuna delle quali è una salutare «valvola di sfogo» per le eccitazioni popolari, che la società fa sentire la sua voce al di fuori delle istituzioni politiche, e dunque agisce autonomamente[976].

I *meetings*, se «sono salutari nel loro percorso regolare», sono però spaventosi «se condotti con un'illecita licenza»[977]. Il problema è regolare l'impiego accettabile di un così complesso diritto. Poiché, però, non esistono precauzioni istituzionali alle derive che esso comporta, la responsabilità ricade interamente sull'etica politica.

L'illecita licenza temuta da Lieber è quella delle *mobs*, le «moltitudini senza legge, spinte da un desiderio comune con l'obiettivo di ottenere una concessione immediata; oppure tenute insieme da un impulso comune, come la curiosità» o altre passioni, per definizione irriflessive e volubili[978]. Figlia naturale di un assetto sociale democratico, le masse si compongono degli individui più ignoranti e meno

---

[970] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 205.
[971] F: Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 87.
[972] Ibidem.
[973] Ivi, pp. 87-88.
[974] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 295.
[975] Ivi, II, p. 296.
[976] Ibidem.
[977] Ivi, II, p. 297.
[978] Ivi, II, p. 176. D'altra parte «la moltiplicazione dell'eccitazione in una *mob* [...] è forse il più concreto esempio del potere della simpatia e dell'influenza reciproca, che dimorano nella nostra natura umana».

capaci di ponderare su questioni pubbliche[979]. Non è realmente un'associazione, perché nasce sull'onda dell'entusiasmo e spesso non sopravvive abbastanza a lungo da poter ottenere ciò che si propone. Tuttavia, se riesce nell'intento il risultato sarà un «decreto di acclamazione»[980]. Oltre a compromettere il buon funzionamento del dibattito pubblico, la folla si espone a un doppio pericolo[981]. Prima di tutto degenera spesso in una fazione, scambiando il mezzo per il fine, dimenticando ogni misura e ignorando ogni dinamica istituzionale[982]. Inoltre è una facile preda per qualunque mediocre demagogo che sappia stuzzicarne gli appetiti più bassi[983].

Questi ultimi due difetti riguardano anche le associazioni vere e proprie, e costituiscono i due maggiori rischi cui esse sono esposte. La moltitudine, sentendosi deresponsabilizzata, non fa fatica a divenire fazione. La vulnerabilità delle masse alle lusinghe dei demagoghi diventa, nelle associazioni, addirittura una naturale tendenza al dispotismo. Da un lato, infatti, «il dispotismo avversa per sua natura le associazioni», in quanto organismi vitali della libertà civile; dall'altro però «ogni associazione, se non scrupolosamente amministrata, porta con sé un germe più o meno grande di dispotismo, o nei confronti degli altri o tra i propri membri, per la semplice ragione che acuisce l'intensità dell'azione e separa in qualche modo almeno gli associati dal resto della comunità»[984]. Ciò vale per ogni categoria associativa, politica, sociale o morale, perché l'obiettivo di tutti i

---

[979] Ivi, II, p. 178. Per questo, dunque, «il silenzio, nelle stanze e nelle corti del legislativo, non è solo dovuto al rispetto e alla decenza, ma è un dovere politico di solenne importanza». Ivi, p. 181. A questo punto sembra che si giunga a un'impasse di fronte alla quale è necessario scegliere: «Gli inconvenienti causati dai frenquenti applausi o cenni di disapprovazione dalle gallerie» sono svantaggiosi per la quiete che richiede l'assemblea, ma sono anche il frutto dei tentativi di garantire la pubblicità della politica: abbiamo già avuto occasione di osservare che nel parlamento inglese il pubblico assisteva al dibattito da appositi palchi. Si tratta quindi di scegliere tra un modo di fare politica chiassoso ma pubblico e uno privato ma silenzioso e moderato, senza che vi sia una soluzione in grado di conciliare i due termini – a parte, certamente, un profondo rispetto dell'etica politica da parte dei cittadini.

[980] Ivi, p. 181.

[981] «Quando veniamo a parlare della natura e dell'essenza governo rappresentativo, dovremmo vedere quanto esso sia completamente incompatibile con l'influenza delle masse sui rappresentanti.

[982] Naturalmente il termine fazione usato rispetto alle masse differisce dalle fazioni intese come degenerazioni dei partiti, dato che le masse non sono organi istituzionalizzati. Il termine serve qui a indicare il lato degenerato di un elemento altrimenti ordinario, il *people*. È legittimo quindi affermare, con un parallelismo, che la *massa* sta al *people* come la fazione sta al partito.

[983] Ivi, II, p. 178.

[984] Ivi, II, p. 194. Riaffiora qui la fondamentale intuizione calhouniana della connessione fatale tra un pubblico di massa pronto a seguire un leader e un'élite che gestisce il potere.

consorzi è invariabilmente quello di ottenere un certo diritto o garantire la mutua protezione dei membri.

L'etica politica non si interessa soltanto delle tendenze oligarchiche o dispotiche connaturate alle associazioni, e al loro comportamento rissoso nell'agone pubblico. Un secondo aspetto etico-politico riguarda l'atteggiamento opportuno nei loro confronti, in particolare da parte dello Stato; entro quali limiti, se ne esistono, esso deve tollerarle? Esiste un discrimine tangibile tra le associazioni legittime e quelle illegittime? Vi sono forse associazioni che per le quali è opportuna l'assistenza del governo?

La risposta a quest'ultima domanda è positiva. Conformemente all'idea secondo cui il governo deve intervenire dove la sforzo dei privati - anche in forma associata - non è sufficiente, le associazioni che promuovono la cultura e l'educazione meritano un'attenzione particolare[985]. Tuttavia la gestione pubblica deve attenersi ad alcune regole fondamentali; deve limitarsi al minor intervento necessario; e deve agire se le associazioni minacciano i diritti del singolo o di altre associazioni[986]. Al di là di simili isolati interventi, le associazioni dovrebbero essere libere dai vincoli dello stato; ancora una volta spetta al singolo attenersi alle regole non scritte del *public spirit*, riferirsi alla sua coscienza etica e vegliare affinché i consorzi non divengano vettori di agitazioni politiche[987]; in caso contrario, essi rappresentano un fattore altamente disgregante del *social intercourse*[988].

Da questo punto di vista le associazioni di tipo morale - all'epoca il movimento della Temperanza conosceva una rapida diffusione – sono maggiormente vulnerabili ai rischi del fanatismo, perché fanno leva su convinzioni spesso non del tutto razionali[989]. Per questa ragione Lieber sostiene che l'azione individuale, audace e tenace, sia di gran lunga preferibile e spesso più fruttuosa di quella collettiva, maggiormente esposta ai pericoli esposti finora: «Ritengo che sia di gran lunga più benefico per la società, in molti casi, che l'individuo prenda coraggiosamente posizione, prevalga sugli altri [...] e promuova il loro sentire

[985] Ivi, II, p. 196.
[986] Ibidem.
[987] Ivi, II, p. 197.
[988] Ibidem.
[989] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 151.

comune, invece di istituire una forma di associazione con quello specifico fine».[990].

Una simile posizione è alquanto spiazzante da parte di chi, come il nostro autore, ha individuato nell'indole associativa uno dei capisaldi della libertà anglicana, e una risorsa fondamentale per il mantenimento della libertà civile: «Il principio associativo è un elemento di progresso, protezione e attività efficiente. Più una nazione è libera, più esso è sviluppato in sfere grandi e piccole; e più un governo è dispotico, più sopprime con energia ogni associazione»[991]. Possiamo solo ipotizzare una soluzione a questa ambiguità, adducendo due ragioni legate all'attualità sociale in cui viveva Lieber. Primo, le associazioni religiose o morali - in numero crescente, dopo il Second Great Awakening - tendevano a isolarsi dalla società per formare comunità autonome, favorendo i rapporti tra i membri a scapito di quelli esterni. Basandosi su interpretazioni alternative delle scritture oppure ispirate ai principi comunisti di Owen e Fourier, esse riscuotevano ben poco favore nella società americana[992]. Dal punto di vista di Lieber, incrinavano la coesione sociale veicolando una concezione distorta del rapporto tra singolo e comunità. Spesso erano infatti amministrate in modo piramidale, autoritario, e soffocavano il principio della *self-reliance*; così facendo indebolivano la forza e l'iniziativa degli individui, indirizzandoli verso il centralismo e avvicinandoli al tanto temuto modello gallicano[993]. Inoltre i membri di queste comunità, vivendo in un orizzonte ristretto e spesso isolati dalla vita sociale esterna, erano il più delle volte scarsamente istruiti. E l'ignoranza intacca la *communion*, elemento fondamentale per il progresso della civiltà[994].

I principî del socialismo europeo erano pericolosi sotto un altro aspetto, quello lavorativo, cui abbiamo accennato esaminando il diritto alla proprietà. Negli anni di *Political ethics* erano in forte espansione le *trade-unions*, associazioni di operai

[990] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 198.
[991] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 125.
[992] M. A. Jones, *op*. *cit*., p. 148.
[993] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 126.
[994] Ad esempio Lieber descrive, con un divertimento misto a sconforto, la profonda ignoranza dei predicatori metodisti che viaggiavano per gli Stati Uniti in cerca di proseliti. F. Lieber, *The stranger in America, or letters to a gentleman in Germany: comprising sketches of the manners, society and national peculiarities of the United States*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1835, pp. 303 e segg.

e lavoratori[995]. A detta di Lieber esse non sono condannabili di per sé, in quanto sono un normale prodotto dell'esercizio di un diritto; egli d'altra parte esalta la loro importanza in epoca medievale, quando, sotto il nome di gilde, costituivano un efficace contraltare al potere nobiliare, fornendo una certa protezione alle categorie professionali[996]. Il problema è che in mancanza di un contrappeso come la nobiltà le *trade-unions* degenerano rapidamente in società dedite alla cospirazione. È in questo modo che si spingono a propugnare una regolamentazione dei salari, con l'effetto di slegare i prezzi dalla reale dinamica di domanda e offerta[997]. Oppure, utilizzando mezzi come lo sciopero, che non arreca che danni all'economia, infrangono il criterio del merito e falsano la concorrenza[998]. Invece di opporsi a un'aristocrazia oppressiva, diventano esse stesse aristocrazie, tanto che vi sono casi in cui sono oggetto di inchieste e processi[999]. Di questa categoria associativa, puntualizza Lieber, si salvano soltanto le società di mutuo soccorso, volte a fornire aiuto ai lavoratori «in situazioni di *distress*»; sono, queste, «legali e molto apprezzabili»[1000].

C. Stampa e opinione pubblica.

Come la legge, anche l'etica politica può contare su un organismo o un'istituzione in grado di valutare e sanzionare i comportamenti in base ai principî stabiliti. Così, se il potere giudiziario veglia sul rispetto della legge e della costituzione, analogamente la stampa, strettamente intrecciata con l'opinione pubblica, agisce da tribunale morale. Perciò, come secondo versante della libertà di *communion* - dopo la libertà di agire in modo comune, ecco la libertà di comunicare - essa completa il vertice dell'etica politica.

Prima di tutto si noterà che la stampa, e il giornalismo come attività professionale a essa connesso, è un elemento recente della scena pubblica[1001]. In secondo luogo, per poter comprendere lucidamente questo fenomeno

---

[995] Ivi, II, p. 198. Nate intorno al 1830, simili associazioni scomparirono quasi del tutto con la depressione del 1837, senza ricomparire fino al periodo di ricostruzione dopo la guerra di secessione. M. A. Jones, *op. cit.*, pp. 118-119.
[996] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 199.
[997] Ivi, II, p. 200.
[998] Cfr. il capitolo III, parte I, §4.
[999] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, pp. 201, 203.
[1000] Ivi, II, p. 204.
[1001] Ivi, II, p. 206.

relativamente inedito, è bene considerare che si tratta di una novità storicamente necessaria, di cui bisogna prendere atto come un semplice dato di fatto[1002]. Il compito della scienza politica è limitato a «indicare come questo importante agente deve essere conciliato e amalgamato con ogni altro grande, indispensabile elemento dello Stato o della società in senso lato»[1003].

Una volta chiarita questa premessa possiamo osservare che la stampa è un potere, «un potere immenso», e, addirittura, «un agente ineguagliato per potere, e di sicuro per duttilità»[1004]. La parola scritta ha una presa naturale sul lettore, il che la rende uno strumento sorprendentemente efficace[1005]. Senza dubbio il principale ruolo della stampa, soprattutto in nazioni libere che si avvantaggiano di una sufficiente pubblicità politica, è il potere censorio che essa riveste; ruolo che le permette di farsi «magistrato della modestia e del pudore»[1006]. Per sua natura, infatti, la stampa tocca gli argomenti cui la legge non può arrivare, come la moralità, la vita privata e in generale ogni questione extra-giuridica; è questa peculiarità che la rende «un agente indispensabile della società»[1007]. Inoltre, grazie a questa stessa natura, essa costituisce un ottimo strumento per sorvegliare l'operato del governo. Il comportamento degli uomini pubblici può e deve essere oggetto di una valutazione giornalistica negli aspetti non giudicabili a livello istituzionale.

Un secondo elemento interessante è la capacità della stampa di convogliare e coagulare le opinioni dei singoli o di comunità ristrette, portandole alla luce nel dibattito pubblico, dove saranno selezionate, forgiate e processate fino ad assumere la forma di idee politiche. Questo lega la stampa alla nozione di opinione pubblica, la quale, in fondo, non è che il prodotto del giornalismo: «i quotidiani hanno sostituito la comunicazione orale dell'antica agorà, quando le

---

[1002] «La stampa è come migliaia di altre cose. La domanda non è "dovremmo fare a meno di essa?" Sarebbe interessante, come speculazione, indagare se sarebbe meglio per l'umanità avere o non avere la stampa. Ma in politica è una questione del tutto sterile, perché la stampa è un fatto, una condizione data della nostra epoca, esattamente come il suolo è una delle condizioni date di ogni nazione, o il clima lo è di ogni regione. [...] L'unica domanda è: come dovremmo regolare e preservare la libertà, pubblica e privata, riguardo alla stampa?». Ivi, II, pp. 208-209.

[1003] Ivi, II, p. 209.

[1004] Ivi, II, pp. 206-207.

[1005] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 261.

[1006] F. Lieber, *Political ethics*, cit. II, p. 220. Circa il ruolo di tribunale morale, cfr. il paragrafo sulla pubblica opinione come manifestazione della sovranità. Cap. III, parte II.

[1007] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 220.

città erano stati; e la loro azione sotto questo aspetto è più grande e più durevole, perché lo scritto rimane»[1008].

Fin qui il potere censorio e la formazione dell'opinione pubblica hanno messo in rilievo i vantaggi di una solida libertà di stampa. Tuttavia, essa non certo è esente da difetti. È un potere, e in quanto tale esposta a tutti gli inconvenienti che normalmente vi sono connessi; ed è anche un semplice strumento, il che significa che il suo valore etico dipende interamente dall'uso che se ne fa. Come ogni potere la stampa «può diventare tirannica» quando cessa di essere organo di informazione per divenire organo di istruzione[1009]; quando cessa di essere un catalizzatore di idee per assumere i contorni di una moderna macchina di produzione del consenso, sfruttando tutte le potenzialità della correlazione tra il «*newspaper*» e la «*leadership*»[1010]. Questa possibilità è data dalla natura stessa del supporto giornalistico. Il giornale è in grado di distribuire capillarmente le sue pagine; a differenza dei discorsi pubblici, dimenticati a partire dal dibattito seguente, queste rimangono a lungo; e la diffusione quotidiana permette ripetizioni costanti nel tempo e uniformi nello spazio, capaci realmente di indirizzare il sentire comune dei lettori verso una direzione precisa[1011]. Che cos'è la *leadership* se non la capacità di diffondere un'idea del singolo a molti uditori, in un vasto territorio e per lungo tempo? Ebbene, la capacità del leader, intesa come abilità e carisma, trova nella stampa lo strumento ideale per propagare il credo del singolo politico. Poiché la stampa è solamente un mezzo, e non ha strumenti per valutare autonomamente i contenuti, la propagazione vale allo stesso modo per «la conoscenza, la verità, l'errore e la falsità»[1012]. Il pallino del gioco va quindi agli editori e al loro senso di responsabilità, che dovrebbe essere proporzionale al delicato potere che questi *leaders* si trovano ad amministrare[1013]. Tuttavia i normali canoni di giustizia e moderazione non sono qui sufficienti, perché subentra un elemento peculiare del giornalismo: pur essendo un agente di primo

---

[1008] Ivi, II, p. 210. Gli stessi concetti sono ripresi in *On civil liberty*, cit., p. 128.
[1009] Ivi, II, p. 206.
[1010] Ivi, II, pp. 211-212.
[1011] Ivi, II, p. 214.
[1012] Ivi, II, p. 209.
[1013] Ivi, II, p. 211. Anche nel testo sul carattere del *gentleman* i doveri morali di chi vuole intraprendere una carriera giornalistica sono minuziosamente esaminati. In particolare, Lieber insiste sul divieto di pubblicazione delle lettere: questo argomento viene ribadito in pressoché tutti i testi maggiori, dimostrando che le persecuzioni subite durante gli anni universitari di Berlino e la censura postale operata dalla legislatura del South Carolina avevano lasciato profondi segni. *Miscellaneous writings*, cit.,I, pp. 261-262.

piano della vita pubblica e politica, pur essendo il tribunale morale della società, esso è prima di tutto un *business*. Rispetta regole ben precise, ma di un gioco ben diverso da quello morale e politico. Al di là degli intenti informativi o istruttivi, infatti, l'attività giornalistica è «un ramo dell'industria»[1014]; il giornale, in quanto «merce», è soggetto «a tutte le regole che determinano ogni domanda e offerta». Il gran numero di testate genera una dinamica di concorrenza che spinge gli autori a utilizzare un linguaggio forte e immagini vivide, a esacerbare i toni della discussione in luogo di moderarli[1015]; in tal modo favorisce lo spirito fanatico e l'ipocrisia, arrivando a compromettere la veridicità che abbiamo visto essere alla base di ogni rapporto interpersonale[1016]. Questa degenerazione inficia entrambe le funzioni della stampa, censoria e informativa; ed è difficilmente arginabile, proprio perché gli editori si basano su esigenze commerciali prima che morali e civili; in sintesi, Tocqueville non aveva torto quando scriveva che «in materia di libertà di stampa non vi è dunque via di mezzo tra servitù e licenza»[1017]. Tentando di arginare il problema con una soluzione pratica, Lieber propone che ogni associazione e ogni partito abbia il suo organo, e che ogni testata chiarisca qual è il suo ambito di specializzazione, rispettandone poi i limiti[1018]. In questo modo l'onestà e la chiarezza nei confronti dei lettori dovrebbero essere ripristinate almeno parzialmente. Non potendo eliminare l'immoralità e l'uso improprio del mezzo, non resta che mettere in guardia il pubblico sulle concrete possibilità di usi e abusi.

Abbiamo accennato all'opinione pubblica. A proposito di questo concetto, la distinzione più originale di Lieber è quella tra *general* e *public opinion*, con le quali si intendono due diversi gradi di coscienza politica del sentimento comune del popolo. La distinzione ricalca da vicino quella tra società e associazione, la prima organismo e la seconda semplice aggregato di individui. La *general opinion*

[1014] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 211.
[1015] Ivi, II, p. 216.
[1016] Ivi, II, p. 217.
[1017] A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 196. Le analisi di Lieber e di Tocqueville sul tema della stampa sono concordi in numerosi punti. Ad esempio la constatazione che in America il potere della stampa è minore che in Europa, probabilmente perché in quest'ultima la libertà è stata una conquista duramente ottenuta, a differenza delle colonie statunitensi; inoltre, l'estensione territoriale constituisce anche in questo caso un antidoto efficace alla concentrazione del potere. F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 214. Anche la stretta correlazione tra sovranità popolare e potere della stampa, in questo caso censorio, è sottolineata dal francese. A. de Tocqueville, *op. cit.*, pp. 193-198.
[1018] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 219.

è infatti definita come un «semplice aggregato» di opinioni individuali - esattamente come una maggioranza puramente numerica -, mentre la *public opinion* è «l'opinione della comunità come corpo organizzato e coerente, il risultato definitivo di opinioni che si bilanciano e si modificano reciprocamente e dipendono l'una dall'altra»[1019].

La differenza è capitale, perché se la *general opinion* è qualcosa di ingenuo, volubile e superficiale, è chiaro che non soddisfa i requisiti per essere un agente politico responsabile; per questo soltanto la *public opinion*, l'opinione fissata (*settled*) della comunità nel suo intero, dovrebbe essere consultata dagli uomini politici come base per l'attività parlamentare. La prima è opinione ingenua, la seconda è ponderata. Ma se è chiaro il tentativo di distinguere due livelli di opinione collettiva, uno ingannevole e superficiale e l'altro più solido, non è chiaro, nel discorso di Lieber, come si possano effettivamente distinguere i due livelli: egli non scende nei dettagli a tal proposito, e lascia soltanto alcune indicazioni di massima. Ad esempio, una stabile *public opinion* si raggiunge grazie a una consolidata tradizione di *communion*, quella «composta in massima parte da domande e risposte», cioè grazie al dialogo continuo prolungato[1020]. Ragione per cui l'opinione pubblica, diversamente da quella generale che facilmente si lascia trascinare dagli eventi e dalle lusinghe populiste, richiede un certo tempo per costruirsi e l'intervento di competenze specifiche per procurarle solidità e spessore, così che essa possa presentarsi credibilmente nel dibattito politico[1021].

A ben guardare la differenza tra i due tipi di opinione del popolo ricalca l'assetto politico repubblicano: la *general opinion* è vicina al sentire della maggioranza numerica, cui è accomunata dagli stessi difetti ed eccessi[1022]; l'opinione pubblica corrisponde invece alla volontà dell'intero corpo sociale inteso come organismo. È compito degli organi e degli uomini politici discernere l'opinione pubblica che si cela dietro il clamore: «Il governo di uno stato libero deve mettere in atto l'opinione pubblica; per fare ciò sono necessarie due cose: primo, deve conoscerla; secondo, la sua azione deve essere l'azione regolare della società, non una serie irregolare di impulsi accidentali»[1023]. «L'opinione pubblica

[1019] Ivi, II, p. 273.
[1020] Ivi, II, p. 275.
[1021] Ivi, II, pp. 273, 334.
[1022] Ivi, II, p. 273.
[1023] Ivi, II, p. 329.

può essere verificata soltanto dal processo di setaccio di un sistema rappresentativo. Altrimenti, l'opinione generale, momentanea, le dicerie, il capriccio la faranno da padrone»[1024]. Non si tratta di un compito semplice. *In primis* l'opinione pubblica è difficile da afferrare, proprio perché, in opposizione al clamore e alla violenza delle masse, fa della moderazione e della discrezione i suoi punti di forza. In secondo luogo, aver individuato la reale volontà sociale non assicura una buona politica, perché «anche l'opinione pubblica ben stabilita e chiaramente dichiarata può sbagliarsi, e di molto»[1025]. Allo scopo di diminuire ulteriormente la possibilità di errore - che rappresenta la regola per l'opinione generale, mentre è per l'opinione pubblica una spiacevole eccezione - ogni cittadino ha il dovere morale di valutare la correttezza della prospettiva dell'opinione[1026]. Il dovere di riflessione, indipendenza e responsabilità non è dunque minimamente alleggerito dal fatto che l'opinione è pubblica e quindi condivisa[1027].

La pubblica opinione, dunque, è in primo luogo il bacino in cui si esprime la volontà della società sovrana. Per quanto riguarda il secondo ruolo, quello che grazie quello di tribunale morale della vita politica, la lezione di Hume è preziosa: «Dobbiamo chiederci: la pubblica opinione non detiene forse una forza risolutiva? Nessun senatore, credo, potrebbe fronteggiare per una certa durata il corso dell'opinione pubblica, se opposta alla sua linea d'azione»[1028].

3. I principî dell'etica politica nella procedura politica.

Come può agire la società sovrana nella sfera politica? Come può partecipare il singolo cittadino alla dinamica politica? Inoltre: quali sono le condizioni etico-politiche di una sana attività di partito, e quali, ancora, quelle inerenti al sistema rappresentativo? Infine: quali doveri morali vincolano lo svolgimento della funzione esecutiva, e a quali invece fa riferimento la funzione giudiziaria?

[1024] Ibidem.
[1025] Ivi, II, p. 273.
[1026] Ivi, II, p. 274.
[1027] Anche nei casi in cui l'opinione pubblica è in errore, l'individuo ha molti insegnamenti da trarne; essa offre molti spunti per giungere all'opinione corretta. Ivi, II, p. 275.
[1028] «Sebbene possa, come spesso è accaduto, resistere agli sbandamenti dell'opinione generale riguardo a singole misure specifiche». Ivi, II, pp. 354-355.

A. Il voto.

Il primo tema da affrontare è il voto, definito «il modo comune di accertare la disposizione di un certo numero di uomini o di una società rispetto all'adozione o meno di una data misura o persona». Esso si rende necessario ogni qualvolta non vi sia un accordo unanime - il che, in una società estesa alla nazione, significa in tutti i casi[1029]. Votare permette all'opinione pubblica di divenire volontà pubblica (*public will*). Ripercorrendo la storia di questa preziosa procedura, potremo osservare che era uno strumento politico diffuso nell'antichità, e che nel medioevo si perse in favore di due altri principî, quello dell'unanimità e quello deputativo[1030]. Entrambi, osserva Lieber, sono del tutto irrealistici in una società moderna, contrassegnata dalla libertà civile e da un solido sistema rappresentativo.

Lieber non è qui interessato a indagare i criteri di ammissione al voto, o l'estensione del suffragio; anche stabilire quale tipo di maggioranza sia richiesta, o quanti seggi siano opportuni, rientra nelle questioni di politica stretta, e dunque non fa parte dei suoi obiettivi. Data la prospettiva etico-politica, ciò che interessa ora è comprendere quali siano i doveri di ogni cittadino in relazione al diritto di voto[1031]. La prima regola di cui prendere atto è che «più la libertà civile è protetta e riconosciuta, più diventa importante il tema del voto», proprio in qualità di espressione della propria preferenza[1032]. La seconda regola, ampiamente confermata dalla storia, è che l'interesse del votante, e dunque l'affluenza, è inversamente proporzionale all'estensione del suffragio, perché il singolo si sente via via meno determinante[1033]. L'affluenza è proporzionalmente inversa anche alla frequenza delle votazioni, per il fatto che l'interesse dell'elettore si disperde tra le numerose occasioni. Tutti questi fattori complicano la gestione politica, dato che il regime di autogoverno - *everything for the people and by the people* - ha assoluta necessità della partecipazione dei cittadini, e il voto costituisce il mezzo migliore affinché ogni privato, anche slegato da attività associative o da altri tipi di partecipazione, possa esprimersi nella conduzione della politica.

La prima questione è, consequenzialmente, la legittimità della costrizione al voto: assodato anche che chi lavora, ossia gran parte degli aventi diritti al voto, lo

[1029] Ivi, II, p. 226.
[1030] Ivi, II, pp. 226-227.
[1031] Ivi, II, pp. 228-229.
[1032] Ivi, II, p. 228.
[1033] Ivi, II, pp. 232-233n.

percepisce come un sacrificio superfluo, è moralmente ammissibile una pena per chi si astiene[1034]? Punire con il carcere sarebbe, questo è certo, eccessivamente severo; imporre il pagamento di una multa non sarebbe equo, colpendo in maniera molto diversa i ricchi e i poveri[1035]. Pertanto, la risposta è negativa. L'unica via possibile è comprendere e far comprendere che il diritto di voto è anche un dovere, e che l'apatia politica è la strada maestra verso l'assolutismo[1036]. Una seconda serie di difficoltà riguarda i requisiti per un voto, per così dire, cosciente. Il voto dovrebbe essere un giudizio ponderato, e non un sentimento nato sull'onda di passioni; in altre parole, dovrebbe essere l'espressione a livello individuale della *public* e non della *general opinion*[1037]. Perciò Lieber non esita ad affermare che, in caso di indecisione o insufficiente informazione circa il tema del voto, ci si dovrebbe astenere, perché ciò rientra a pieno titolo nella dinamica della rappresentanza[1038].

Passando poi in rassegna le immoralità connesse al voto, il nostro autore cita i disordini durante le elezioni, che a suo avviso devono essere considerati alla stregua del reato di lesa maestà. Dato che «ogni rappresentanza popolare riposa essenzialmente sul voto», e in una repubblica come quella statunitense «il governo riposa sulla rappresentanza e il potere supremo è nelle mani del popolo», è logico che dobbiamo «considerare ogni offesa di questo genere come un crimine contro la sovranità popolare, come un crimine *leasae majestatis*»[1039]. Anche pubblicare falsità sui candidati rientra, benché in maniera meno grave, nei disturbi al normale svolgersi delle elezioni. Ma il reato peggiore, non vi è dubbio alcuno, è la corruzione, «il più grande male dei governi rappresentativi»[1040]. Essa è in realtà una specie particolare di intimidazione (*canvassing*), che di per sé è una grave offesa politica; ma è una specie nettamente più spregevole, perché «all'offesa stessa si aggiunge la meschinità di commetterla per soldi»[1041]. A questo riguardo la storia è in grado di offrire un esempio eccellente, tale da guadagnarsi l'appellativo di *classical age* della corruzione: è il II secolo d. C., che vede in

[1034] Ivi, II, p, 231.
[1035] Ivi, II, p. 229.
[1036] Ibidem.
[1037] Ivi, II, p. 233.
[1038] Ivi, II, p. 235.
[1039] Ivi, II, pp. 236, 251. Lo scorcio che affiora qui è la prima elezione di Jackson, esempio lampante di campagna elettorale di infimo livello, costruita su colpi bassi e diffamazioni reciproche.
[1040] Ivi, II, p. 237.
[1041] Ivi, II, p. 239.

Roma l'incarnazione di un governo corrotto[1042]. Così come riguardo all'onestà vi è poco da dire, così anche riguardo alla corruzione non si possono fare molte osservazioni[1043]: Lieber si limita a precisare che essa può essere diretta (si offre denaro in cambio di un certo voto), indiretta (il compenso è meno flagrante, magari rimandato nel tempo) o incosciente (il rappresentante è influenzato nel suo voto dalle possibili conseguenze di una vittoria o sconfitta)[1044]. Egli aggiunge poi un quarto tipo di corruzione; specifico dei rapporti internazionali, consiste nei doni tra le nazioni, volti a influenzare i rapporti «gratificando i sordidi interessi e la vanità dei cittadini, dei ministri o anche dei monarchi»[1045]. Un problema così deleterio e così diffuso come quello della corruzione acquisisce una ancora maggiore importanza dal momento che le leggi si trovano quasi del tutto impotenti di fronte a essa. Il compito di combattere la *bribery* spetta interamente all'opinione pubblica, ed è qui l'altissima responsabilità di questo giovane attore politico[1046].

B. I partiti e l'opposizione.

«Se in qualche occasione, scrivendo questo testo, mi sono sentito profondamente toccato dalla solennità e dalla grandezza di un tema, e ho ardentemente invocato che la mia penna potesse essere guidata dallo spirito della verità, del discernimento e dalla capacità di vestire i miei pensieri con un linguaggio preciso e adeguato, quest'occasione è, più di ogni altra, quella in cui mi accingo a scrivere a proposito dei partiti»[1047].

La preoccupazione che attanaglia Lieber è legittima. I partiti sono l'associazione politica per eccellenza, i principali agenti dei processi istituzionali. Anche se l'iniziativa individuale è lodevole, la sua penetrazione è minima in un sistema politico moderno. Sono necessarie macchine organizzate per diffondere e difendere una tesi politica. Pur con tutti i rischi che comportano, non si può pensare, ormai, di fare a meno dei partiti: «Dove vi è libertà di azione, non

[1042] Ivi, II, pp. 240, 243.
[1043] Ivi, I, p. 444.
[1044] Ivi, II, pp. 246-247.
[1045] ivi, II, p. 247.
[1046] Ivi, II, p. 242.
[1047] Ivi, II, p. 252.

importa in quale regione o in quale classe di uomini, ci sono sempre stati, e ci saranno, i partiti; siano essi chiamati partiti, scuole, sette o fazioni»[1048].

Lieber ha qui ben presente la discussione che Hamilton e Madison portano avanti nel *Federalista*, fondamentale circa questo tema; egli sembra maggiormente in linea con le posizioni di Madison, per il quale il gioco delle parti e delle fazioni era una componente necessaria al governo moderno[1049], che non con quelle di Hamilton, che concepiva la Costituzione del 1787 come un mezzo per «abolire le fazioni e di unire tutti i partiti per l'interesse generale»[1050]. Memore di questa pesante tradizione politica, Lieber inizia definendo l'oggetto di indagine[1051]. Un partito è «un numero di cittadini che, per un certo periodo e non momentaneamente, agiscono insieme in base a qualche principio, interesse o misura; agiscono con metodi legali, rimanendo entro i limiti della legge fondamentale e per il reale o supposto bene comune dell'intera società»[1052]. I problemi di tipo etico sorgono già a questo primo livello: «se uno di questi requisiti non è soddisfatto [...], se quel gruppo di cittadini si batte non per un cambiamento dell'amministrazione o per qualche legge, ma per cambiare il governo stesso, essi sono chiamati fazione - e se agiscono apertamente e fisicamente diventano ribelli o insorti, a seconda del caso. Tutti i partiti sono esposti al pericolo di diventare fazioni, che, se portate avanti, possono diventare cospirazioni»[1053]. È dovere dei singoli membri comportarsi da *gentlemen* e mantenere l'agone entro i limiti del *fair play*, se non addirittura del *good humor*,

[1048] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 265.
[1049] «Disciplinare i vari interessi, che interferiscono tra loro, è il compito principale della legislazione moderna e implica un certo spirito di parte e di fazione nella necessaria e ordinaria attività governativa». A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *The federalist papers*, §10.
[1050] A. Hamilton, nel Discorso sulla ratifica della Costituzione a New York, il 25 giugno 1787. In seguito comunque anche Hamilton moderò la sua concezione delle fazioni. Nel *Farewell address* di Washington, al quale contribuì sostanzialmente, leggiamo: «Lo spirito di parte, che è sfortunatamente inseparabile dalla natura umana, è un fuoco che non deve estinguersi, ma che richiede tuttavia una vigilanza costante onde impedire che divampi in fiamme troppo alte, sicché, invece di riscaldare, arda e consumi». Sulle differenze tra Hamilton e Madison cfr. L. Levi, *A. Hamilton e il federalismo americano*, Giappichelli, Torino 1965, p. 159.
[1051] Certamente Lieber non ignorava anche il breve capitolo di Hume «Sui partiti in generale», in cui il filosofo scriveva: «Così come i fondatori degli stati e i legislatori dovrebbero essere onorati e rispettati tra gli uomini, così i fondatori di sette e fazioni dovrebbero essere detestati ed odiati; perchè l'influenza delle fazioni è direttamente contraria a quella delle leggi. Le fazioni sovvertono il governo, rendono impotenti le leggi, e instillano le più aspre violenze tra gli uomini di una stessa nazione, che dovrebbero al contrario fornirsi mutua assistenza e protezione».
[1052] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 253.
[1053] Ibidem.

assicurando così la tutela dell'opposizione, requisito fondamentale della libertà civile[1054].

Come spesso avviene nelle indagini di teoria politica, anche per esaminare gli aspetti morali dell'attività partitica la storia può essere di grande aiuto. Essa non offre nessun esempio di società libera priva di partiti. Non solo; un paese libero senza partiti sarebbe assurdo, perché «nel mondo fisico come nel mondo morale e intellettuale non c'è nulla di grande che si può ottenere senza lotta, e dove c'è lotta ci devono essere due lati, due partiti»[1055]. Chi ha opinioni comuni tenderà sempre a riunirsi e a combattere l'avversario, anch'esso organizzato in un gruppo. Si tratta di una dinamica connaturata alle società libere: «dobbiamo statuire come principio che dove c'è spazio per azioni combinate e autodirette, in qualsiasi sfera, là devono esistere i partiti»[1056]. Ogni *polity* che si voglia amacratica deve garantire al cittadino la possibilità di unire le forze per un obiettivo comune. Il partito è proprio ciò che garantisce l'azione continua e coerente che sta alla base di una «leale opposizione».

Queste considerazioni spingono Lieber a dividere i partiti in due grandi classi. Il criterio è simile a quello esposto da Tocqueville nella *Democrazia in America*, e si può supporre che l'intenso carteggio tra i due autori abbia portato a una certa convergenza: quelli che nel secondo libro della *Democrazia* sono partiti «grandi» e «piccoli» in *Political ethics* sono «storici» e «passeggeri». Ciò che distingue Lieber da Tocqueville, in questo caso, è che il tedesco non applica questa suddivisione all'attualità politica, da cui pure essa deve aver tratto spunto. Egli non fa riferimento, almeno esplicitamente, ai partiti della democrazia jacksoniana opponendoli ai grandi partiti che hanno fatto la storia dell'America; rimanendo a un livello più teorico, elenca pregi e difetti dei due tipi di partito. I primi, legati all'indole più profonda della nazione, la accompagnano attraverso i maggiori sviluppi storici e scompaiono solo a seguito di trasformazioni maggiori della società: tali sono ad esempio i Whigs e i Tories in Inghilterra, o i federalisti e i repubblicani del primo sistema bipartitico americano. Quale che sia il loro orientamento, si tratta di partiti ideologici, costruiti a partire da una solida e onnicomprensiva dottrina e da una visione del mondo coerente. Sono in grado,

[1054] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 265
[1055] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 254.
[1056] Ibidem.

con la loro azione, di favorire realmente «lo sviluppo della libertà sostanziale»[1057]. Al contrario, i partiti transitori sono costruiti intorno a una singola istanza o a misure strettamente legate al momento storico, e sono perciò fragili; in alcuni casi sono addirittura istituiti con il solo obiettivo di permettere l'accesso al potere ai suoi membri[1058]. Questo tipo di partito «difficilmente può evitare di diventare una fazione». Non potendo combattere per obiettivi alternativi a quello per cui è nato, un partito «passeggero» ha un'unica possibilità per evitare di soccombere, vale a dire esasperare la sua posizione barricandosi nella sua strenua difesa[1059].

Va da sé che da una prospettiva etico-politica solamente i partiti storici dovrebbero solcare l'arena politica. Quelli passeggeri, fondati su istanze circoscritte, sono spesso limitati anche a livello territoriale; ed è chiaro che la partecipazione politica dei cittadini è meglio sollecitata da un partito nazionale che da uno locale. Ma, soprattutto, i partiti storici sono sempre coscienti di essere partiti, cioè di rappresentare soltanto una parte della nazione; al contrario, quelli passeggeri hanno la spiacevole tendenza a dimenticare la loro parzialità, magari pretendendo di riunire sotto di sé la nazione intera, cadendo così nella faziosità. A quel punto essi diventano pericolosi per le istituzioni, perché, formando una sorta di aristocrazia privilegiata, si organizzano in modo tale da «sopraffare facilmente il governo»[1060]. Inoltre, essi tendono a innovare o conservare perché sperano di guadagnare potere dai cambiamenti, diversamente dai partiti storici, la cui propensione al progresso o alla conservazione risponde a ben rodati principî politici.

I pericoli cui sono esposti i partiti sono la proiezione dei vizi individuali a livello collettivo. La faziosità e il fanatismo, che nel caso di partiti prendono il nome di *one-sideness*, li rendono incapaci di assumere una prospettiva obiettiva sulla loro posizione e sulla società in generale. Ciò causa una generale perdita di moralità; i membri della fazione invertono il rapporto mezzo/fine che sussiste tra partiti e società, e pervengono a una visione distorta dell'insieme: si tratta del «*blinding party zeal*» di cui ad esempio diedero ampia dimostrazione, a detta di Lieber, le temibili *coteries* rivoluzionarie francesi[1061].

[1057] Ivi, II, p. 256. A. de Tocqueville, *op. cit.*, pp. 177-179.
[1058] «Per il solo obiettivo di *getting in*». F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 256.
[1059] Ibidem.
[1060] Ivi, II. P. 258.
[1061] Ivi, II, p. 261. A tal proposito va detto che nel decennio del 1830 si era rafforzato il partito antimassonico, primo «terzo partito» della storia politica americana, che si opponeva a ogni forma di associazione segreta. Come nota Jones, lo stesso Jackson era un massone. Anche Lieber

Anche in questo frangente gli eccessi e i difetti di un'istituzione politica - nel caso specifico i partiti e le fazioni - si presentano in modo diverso nel continente e nel nuovo mondo. Nella patria della libertà anglicana, in cui «la libertà abitua gli uomini a rispettare le opinioni altrui», la feroce lotta politica non oltrepassa gli argini della vita privata[1062]. Grazie a ciò, ad esempio, «mentre lo spirito fazioso tra gli *Union men* e gli *State rights men* raggiungeva il suo culmine a Charleston, molti dei più attivi leaders dei partiti avversari rimanevano in termini cordiali, e si mostravano tali in pubblico»[1063]. La moderazione di cui diedero prova i rappresentanti politici, malgrado le faziosità e le incomprensioni che ne derivavano, fu possibile anche grazie all'effetto pacificatore del territorio: conformemente alle previsioni dei federalisti, «i nostri stati sono più vasti, la nostra stirpe è meno influenzabile dalle masse, teniamo in maggior considerazione l'individualità, [...] e soprattutto agiamo per mezzo di un governo rappresentativo»[1064]. Certamente, nessuno di questi accorgimenti e artifici può garantire che i partiti si tengano lontani dalle passioni; anche se le differenze tra la situazione anglicana e quella gallicana fanno ben sperare, il rischio esiste, «ed esisterà finché gli uomini apprezzeranno la libertà di azione [...] e perseguiranno con fervore ciò che ritengono vero o giusto»[1065]. Per tale ragione è bene prendere in considerazione, oltre ai comportamenti collettivi, anche gli aspetti morali della partecipazione del singolo al partito, giacché l'individuo rimane, al di là degli effetti generati dall'associazione, la fonte di ogni vizio o virtù.

In generale, merita di essere indagata la relazione tra l'individuo e il partito. Si dovrebbe forse punire, come nell'antica Grecia, l'atimia, per paura che l'apatia politica porti al collasso il regime di autogoverno? Ovviamente no, rassicura Lieber. Le particolari contingenze della Grecia rendevano opportuno punire la mancata partecipazione politica, ma la libertà moderna non può non ammettere la facoltà di astenersi dalla cosa pubblica. Tra l'altro, partecipare attivamente all'attività partitica non è indispensabile, perché il primo e principale dovere del cittadino resta il voto[1066]. Chiarito questo punto, si possono esaminare le differenti

---

condanna in più occasioni questa forma associativa, contraria al principio di pubblicità della politica.

[1062] Ibidem.

[1063] Ivi, II, pp. 261-262. La crisi di Charleston aveva rappresentato uno degli eventi cardine della *nullification*. Cfr. M. A. Jones, *op. cit.*, p. 132.

[1064] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 263.

[1065] Ivi, II, p. 264.

[1066] Ivi, II, p. 265.

relazioni che il cittadino può intrattenere con la macchina di partito; tali relazioni coprono l'intera gamma che va dall'apatia alla faziosità partitica. Partendo proprio dall'apatia, o neutralità, si può dire che è positiva quando funzionale all'indipendenza dello spirito. Non si dovrebbe subire alcuna influenza in sede elettorale, e ciò anche se si è membri di un partito; il fatto di appartenere a un'associazione non esenta dal dovere di riflettere coscientemente. Sta di fatto che in molti casi l'influenza è incosciente, indiretta e sottile, ed è perciò difficilmente evitabile. Il pericolo è che essa induca a votare, e più in generale ad agire, difendendo a priori la prospettiva del partito (*party zealotism*); notiamo che anche in questo caso i pericoli maggiori sono derivazioni dell'incapacità di estraniarsi dal punto di vista contingente[1067].

C. Il sistema della rappresentanza.

Dopo aver descritto gli aspetti prettamente tecnici del sistema rappresentativo e le peculiarità del suo funzionamento, Lieber spende ora tre capitoli per esaminarne le implicazioni etico-politiche. Prima di entrare nel vivo della questione accenna brevemente al comportamento dei singoli rappresentanti, passando in rassegna temi come l'eloquenza, l'onestà, il disinteresse e gli obiettivi delle funzioni legislative[1068]. In buona sostanza, queste pagine ricordano che i rappresentanti dovrebbero incarnare il *gentleman* descritto nell'opera a esso consacrata, il quale corrisponde d'altra parte alla figura pienamente virtuosa che emerge dai comportamenti morali descritti nella prima sezione di questo capitolo. Le due questioni centrali sono però altre: le promesse elettorali (*pledges*) e, ancor di più, il diritto di istruzione (*deputy*), il quale «comporta una discussione del vero carattere dei governi rappresentativi»[1069].

È compito di coloro che compongono il rappresentativo setacciare l'opinione generale per ricavarne una più compiuta opinione pubblica[1070]. Basandosi su di

[1067] Ivi, II, pp. 266-267. Bisogna fare attenzione, tuttavia, a che l'indipendenza non sia una maschera dietro cui nascondere opportunismo, debolezza o incoerenza. Ivi, p. 267.

[1068] Ivi, II, pp. 299-304. Per quanto riguarda gli obiettivi del ramo legislativo, esso deve mirare a promulgare leggi in base a una giusta commistione di principî di giustizia e circostanze contingenti, mirando all'*average justice*. Toccherà poi al ramo giudiziario colmare le lacune dell'applicazione della legge intervenendo nei casi di *specific justice*. Ivi, p. 304.

[1069] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 307.

[1070] Ivi, II, p. 329, 331. Lieber è piuttosto vago su come avvenga la formazione dell'opinione pubblica, e ancora di più sulla modalità della selezione che dovrebbero operare i rappresentanti.

essa devono poi generare la *public will*, pienamente espressa nelle leggi[1071]. Il sistema di *deputy*, del tutto opposto al rappresentativo moderno, designa un particolare rapporto tra rappresentante e rappresentati: come indica la parola stessa, il rappresentante diventa un *vice*, un delegato dei suoi elettori costituenti[1072]. Ciò annulla la sua libertà di opinione rendendolo una semplice proiezione istituzionale della volontà dei cittadini. Ma dal momento in cui l'invenzione politica della rappresentanza nasce per garantire una salutare distanza tra l'esercizio del potere e la sua sovranità, un sistema di tipo *deputative*, annullando tale distanza, vanifica interamente i benefici apportati da tale istituzione[1073]. «In breve, se leggiamo attentamente le centotrenta o centoquaranta Costituzioni [...] che l'Europa ha prodotto, troveremo che l'istruzione è stata dichiarata inammissibile; talvolta perché i reggenti che concedevano la costituzione erano preoccupati di una connessione troppo diretta tra i rappresentanti e gli elettori, talvolta perché le persone che avevano elaborato la costituzione percepirono che altrimenti sarebbe stato impossibile proteggere la libertà civile. [...] L'adesione alla dottrina dell'istruzione non è perciò un segno di politica liberale in sé»[1074].

La discussione sembra esaurita. Tuttavia Lieber la prolunga per i due capitoli successivi, il che induce a pensare che le sue preoccupazioni non siano di ordine puramente accademico, ma affondino nel terreno del dibattito corrente. In effetti egli parla di una «specifica forma di istruzione» la quale è propugnata a quell'epoca negli Stati Uniti[1075]. Secondo i sostenitori di questa posizione, il

---

L'idea che sembra farsi strada qui è che il solo elemento imprescindibile per l'opinione comune sia un ragionevole tempo di gestazione, necessario alla sua maturazione.

[1071] Ivi, II, pp. 358-359. Viene qui ribadito il ruolo centrale delle istituzioni, che temperano la volontà del popolo riuscendo così a trasformarla in legge. Anche in questo caso la storia indica nella Francia il prototipo negativo di un sistema rappresentativo distorto, inefficace e distruttivo nei confronti delle istituzioni; non è una coincidenza che il sistema *deputative* sia largamente diffuso in Francia.

[1072] Ivi, II, p. 307.

[1073] In molte costituzioni che prevedono la rappresentanza «è evidente la preoccupazione di scindere il rappresentante dai suoi elettori». La distanza dalle masse impetuose consente una «calma riflessione». Ivi, II, pp. 309, 329. Lieber osserva acutamente che il naturale clamore della folla è ulteriormente incrementato dal fatto che «sentono di non essere organizzati, perciò la loro azione è insicura; sono frettolosi e ansiosi». Ivi, p. 328n.

[1074] Ivi, II, p. 309.

[1075] Ivi, II, p. 310. L'istruzione è un tema ricorrente nel dibattito americano: «Ritengo che i periodi più importanti in cui si discusse di più la questione dell'istruzione, e in cui divenne questo argomento divenne più solido in Virginia, sono quando fu istituita la First Bank, nel 1791; quando si discusse il rinnovo del suo mandato, nel 1811; e quando ai senatori della Virginia fu ordinato di votare a favore della risoluzione che aboliva il rinnovo del mandato, nel 1836. In questa occasione

rappresentante deve essere il portavoce della volontà popolare, e deve essere inoltre al completo servizio dei suoi elettori. Ciò naturalmente è degno dell'assolutismo democratico, «che ricerca l'essenza della libertà nell'esecuzione smisurata della volontà del popolo», ossia l'esecuzione della volontà della maggioranza senza limiti o *checks* istituzionali[1076]. Ora, un simile meccanismo ci riporta alla fallacia della *vox populi vox dei*, di cui abbiamo già ampiamente mostrato le conseguenze. L'istruzione dei rappresentanti induce a pensare che «le leggi dovrebbero essere adottate in base a un equilibrio e un calcolo degli interessi egoisti e particolari di ogni individuo», dimenticando che esse devono invece rispondere al «*general werfare*»[1077]. La legge di maggioranza implica un calcolo matematico, al limite un compromesso, nel caso si garantisca uno spazio sufficiente all'opposizione; ma in nessun caso una discussione basata sul criterio del bene comune. Il principio di maggioranza non è affatto scontato in una repubblica, ma pertiene al modo di governo democratico, il quale è lontano dalla solidità istituzionale auspicata da Lieber e agevolata dall'autogoverno.

L'ammissibilità della legge di maggioranza è condizionata dall'adozione del sistema rappresentativo, che la rende efficace garantendo una rappresentanza in qualche modo *proporzionale* degli interessi, e dunque tutelando anche quelli minori[1078]. La legge di maggioranza, difetto congenito delle democrazie dirette, sarebbe assolutamente letale se unita al metodo *deputative*. Il quale tra l'altro presenta un altro grave problema: i membri dell'assemblea rappresentano tutto il popolo, e non singole porzioni di cittadini, come invece avverrebbe secondo il metodo *deputy*. Se così fosse i cittadini non votanti non sarebbero rappresentati. Ma possiamo forse dire che il popolo non include donne, neri e bambini[1079]?

La questione di fondo, riflette Lieber, è comprendere che l'innovazione della rappresentanza non è una soluzione di ripiego, un *escamotage* cui si ricorre dopo aver assodato l'impossibilità fisica dei cittadini di riunirsi in assemblea. Se così

---

uno dei senatori si rifiutò di votare come pattuito e si dimise; gli altri si rifiutarono sia di votare sia di dimettersi, sulla base del fatto che, come abbiamo visto, l'istruzione è contro la costituzione». Ivi, II, pp. 361-362.

[1076] Ibidem.

[1077] Ivi, II, p. 311. «Se il rappresentante è meramente uno *speaking-trumpet* delle persone che non possono più riunirsi, mi pare perfettamente chiaro che la coerenza vorrebbe che egli parlasse, diciamo, tre ore in favore di un provvedimento e una contro, se è stato eletto da seimila voti contro duemila; perché questi duemila avrebbero parlato o parlerebbero nell'assemblea generale e esposto le loro posizioni». Ivi, II, p. 311.

[1078] Ivi, II, p. 331.

[1079] Ivi, II, pp. 311-312.

fosse, la statura morale dell'uomo ne risulterebbe alquanto sminuita: «Perché non ritornare all'antico stato di cose? Perché non dividerci di nuovo in una serie di città-stato? Se la democrazia diretta è l'unica verità politica e gli altri sistemi non sono che approssimazioni a essa, perché non combattere per il vero bene e accontentarci delle ombre?»[1080]. Semplicemente perché è chiaro che questo pur giovane meccanismo «ha un carattere positivo e indipendente», ed è in linea con lo spirito del tempo, che invoca la libertà civile su scala nazionale e per una società vasta[1081].

Come sempre la storia è indispensabile per una buona comprensione del bivio tra rappresentanza e istruzione. Il medioevo, abbiamo visto, era caratterizzato dall'indipendenza più che dalla libertà; i contatti tra diversi «stati» erano puntuali e spesso dettati da esigenze circoscritte. Un sistema di delegati, di vicari che si riunivano per esprimere la volontà dei loro rappresentati era quindi più che adeguato. Con la fine degli equilibri medievali si passò rapidamente a un sistema più complesso, nel quale ogni deputato faceva le veci della nazione intera e non come mandatario, perché la rappresentanza era continua ed estesa a ogni tipo di argomento[1082]. Questo fu necessario perché la società, allargandosi, stava ormai assumendo la forma di un corpo organico, in cui non si potevano più individuare volontà stabili e particolari di singoli membri intesi come atomi isolati[1083]. Gradualmente, quindi, si giunse alla rappresentanza moderna. In opposizione al *deputy*, il rappresentante non viene eletto «da pochi, come un delegato o un ambasciatore che difenda alcune posizioni», ma «perché i suoi elettori ritengono che le sue opinioni, i suoi principî e le sue inclinazioni corrispondano alle loro, e perché parli come organo della loro opinione pubblica». Egli li rappresenta «pienamente e interamente, cioè come corpo connesso con il tutto»[1084]. Tocca a lui - ed è per questo che deve dimostrarsi un vero *gentleman* - udire, dietro il clamore delle passioni transitorie, ciò che il popolo auspica realmente. La

---

[1080] Ivi, II, p. 313.

[1081] Ivi, II, p. 314. Come ogni meccanismo, il suo buon funzionamento è legato allo spirito di chi vi agisce più che alla forma. Ivi, I, p. 386.

[1082] Così avvenne per esempio in Gran Bretagna. Ivi, II, pp. 320-321. «La sua azione [di un governo rappresentativo] deve essere la regolare azione della società, non una serie irregolare di impulsi accidentali». Ivi, p. 329.

[1083] Ivi, II, p. 322.

[1084] Ivi, II, pp. 324-327. Va aggiunto che anche il vincolo degli ambasciatori si è rivelato, nella storia americana, più flessibile di quello degli omologhi d'oltreoceano. Basti pensare all'acquisto del Louisiana Territory, finalizzato senza che gli emissari di Jefferson, Monroe e Livingston, ne avessero l'autorità. M. A. Jones, *op. cit*., pp. 88-89.

distinzione è dunque fondamentale, perché se il delegato «negozia» entro limiti stabiliti dai mandatari, il rappresentante dibatte e delibera, dandosi i limiti che reputa più aderenti all'opinione pubblica e alla propria moralità[1085].

In conclusione, intendere l'*instruction* come garanzia dell'onestà e dell'efficienza dell'assemblea legislativa è una pia illusione. Non solo perché «la libertà non è efficacemente custodita da servi (*menials*), né da uomini che non pensano autonomamente e rifuggono dal parlare e votare in libertà e secondo coscienza»[1086]; ma anche perché in un sistema politico moderno la costituzione, che veglia al funzionamento di ogni organo, e le elezioni, che stabiliscono un sistema di punizione e ricompensa dei membri eletti, costituiscono già degli efficaci meccanismi di garanzia[1087]. Senza mezzi termini, un sistema deputative

> è incompatibile con ogni libertà civile. Mi sembra che istruzioni vincolanti e autoritari incrinino la pietra angolare della vera, essenziale libertà moderna nel suo carattere esteso, elevato e nobile; perché vanifica una delle peculiarità del sistema rappresentativo, senza cui la libertà moderna non potrebbe esistere. Washington era contrario all'istruzione positiva[1088].

Archiviata la questione dell'*instruction* con l'appello all'autorità del primo Presidente, rimangono da discutere le modalità di una corretta rappresentanza. Senza arrivare a un rigoroso vincolo di mandato, è vero che vi è un'esigenza di legare in una certa misura gli eletti agli elettori, così da impedire che costituiscano un'aristrocrazia incontrollata[1089]. Proprio in quest'ottica le elezioni svolgono un ruolo cruciale, perché impongono ai rappresentanti di rendere conto del loro operato. Perciò vanno amministrate oculatamente, per evitare che siano troppo rare - «Il rappresentativo dovrebbe mettere alla prova la fiducia delle persone molto spesso, e superare la prova delle elezioni» - ma anche eccessivamente frequenti, cosa che indebolisce l'interesse delle persone per la cosa pubblica[1090].

I punti elencati fin qui a favore del sistema rappresentativo e contro quello *deputative* valgono in egual misura per la Camera e per il Senato. Le differenze tra le due assemblee quanto a questi principî sono indipendenti dalle specificità delle

---

[1085] Ivi, II, p, II, p. 347.
[1086] Ivi, II, p. 337.
[1087] Ivi, II, pp. 325, 338.
[1088] Ivi, II, p. 338.
[1089] Ivi, II, p. 336.
[1090] Ivi, II, p. 325.

due istituzioni; per la precisione, la differenza è in ciò che un senatore e un rappresentante della camera rappresentano, ma non riguarda il *come* della rappresentanza. Il primo è infatti eletto come rappresentante di un intero Stato, mentre il secondo del popolo, e dunque in modo proporzionale[1091]. È legittimo quindi affermare che il Senato rappresenta il raccordo tra il potere legislativo rappresentativo, appartenente al popolo intero, e il governo federale, costituito dall'insieme degli stati «in quanto tali»[1092]. Diversamente, il dibattito senatoriale sarebbe una mera reiterazione delle discussioni della camera bassa.

A conclusione dell'evoluzione del sistema rappresentativo, la storia suggerisce che il sistema bicamerale americano è incontestabilmente il frutto più maturo della stirpe anglicana. Combinando la rappresentanza sociale e proporzionale della camera con quella puramente numerica del Senato, esso differenzia le prospettive e rallenta il processo legislativo, garantendo una maggiore aderenza all'opinione pubblica[1093].

Dopo una così articolata discussione, il tema delle promesse elettorali passa nettamente in secondo piano. Esse rimandano al problema della responsabilità dei rappresentanti; si tratta di «assicurazioni o impegni dati da un candidato a proposito della sua futura condotta come rappresentante, qualora sia eletto. Possono essere implicite o esplicite, e queste ultime generali o specifiche»[1094]. L'opinione di Lieber è che soltanto le promesse esplicite e generali sono legittime. Un candidato può fare promesse su principî, non su leggi specifiche, giacché l'attività dell'assemblea è una mediazione continua tra principî di giustizia e circostanze contingenti, e ciò rende impossibile attuare precisamente ciò che si è detto. Ciò trova una conferma negativa nel fatto che promesse dettagliate sono l'arma preferita dei demagoghi[1095]. Una seconda ragione per evitare promesse precise è che costituiscono una sorta di istruzione al contrario, giacché vincolano il sostegno degli elettori a posizioni definite. Invece, una volta che si sia eletto il candidato, gli elettori dovrebbero avere fiducia nella sua autonomia: «scegliere cautamente, confidare generosamente» dovrebbe essere il motto di un sistema

[1091] Ivi, II, p. 348.
[1092] Ivi, II, p. 347.
[1093] Ivi, II, pp. 350-352.
[1094] Ivi, II, p. 364.
[1095] Ivi, II, p. 365.

rappresentativo sano in un sano regime di autogoverno[1096]. Solo così l'assemblea rappresentativa potrà agire pienamente e pervenire alla verità politica[1097].

D. L'esecutivo e gli uomini pubblici.

Per ciò che concerne i membri della funzione esecutiva del governo il discorso è alquanto semplice. I problemi, o meglio il problema, legato all'esercizio dei loro poteri è analogo a quelli dei rappresentanti e dei membri del ramo legislativo, e consiste nel controllo da parte del popolo sovrano, cioè nel vincolare nella giusta misura l'operato del funzionario alla sovranità del popolo e al suo giudizio. Per i rappresentanti un vincolo di tipo *deputative* decreta la morte dei vantaggi di tale sistema, ma d'altro canto un'illimitata autonomia porta dritto all'aristocrazia e all'egemonia del legislativo. Identici eccessi valgono per i funzionari dell'esecutivo. Controlli troppo superficiali permetteranno loro di assumere le sembianze di un'oligarchia, mentre briglie eccessivamente corte annulleranno il loro potere, rendendo di fatto inutile la presenza del ramo esecutivo[1098]. Ovviamente non esiste nessun meccanismo perfetto in grado di garantire che si resti in un'*aurea mediocritas*; non per niente l'etica politica diventa un complemento della scienza politica nel momento in cui si abbandona l'idea ingenua secondo cui è possibile organizzare una «*government machine*» capace di operare «indipendentemente dal carattere dei suoi agenti»[1099].

Entrando negli argomenti etico-politici del funzionamento dell'esecutivo, ci rendiamo conto che si tratta di questioni già ampiamente esaminate. La corretta gestione del potere di veto, che costituisce un'occasione di abusi e distorsioni della legge[1100]; la piaga della corruzione, capace di corrodere dall'interno i governi democratici; il complesso problema della tirannide dell'esecutivo. Venendo a questo ultimo punto, è opportuno notare che esso si declina in modi differenti nelle sue versioni anglicana e gallicana. Nella prima il forte spirito civico dei cittadini e la loro storica dimestichezza con la gestione politica costituiscono un

---

[1096] Ivi, II, p. 367.
[1097] Ivi, II, p. 330.
[1098] Ivi, II, p. 380.
[1099] Ivi, II, pp. 377-378.
[1100] Ivi, II, pp. 388-399.

efficace deterrente contro una simile tirannide[1101]. Lo spirito gallicano, avvezzo alla centralizzazione e alla burocratizzazione, è invece nettamente più esposto al rischio che i burocrati (e gli opportunisti *place-holders*) divengano gli effettivi detentori del potere[1102].

Proprio a tal proposito sono da integrare alcune considerazioni che Lieber propone riguardo al carattere di un uomo di potere; considerazioni che paiono tanto indicazioni agli aspiranti uomini politici quanto strumenti in mano dei cittadini per valutare l'operato dei funzionari pubblici. Il punto di riferimento è qui il Cicerone del *De officiis*, cui il nostro autore rimanda esplicitamente[1103]. Il punto cruciale di un atteggiamento virtuoso nell'esercizio pubblico consiste nel non scordare che si è al servizio del popolo e non di singole persone, o ancor meno di interessi personali; al di là di questo requisito imprescindibile, la differenza è data dalla levatura morale dei singoli uomini, ordinari o straordinari; i grandi uomini - tra i quali ovviamente spicca il *justus et tenax* Washington, il quale è anche l'incarnazione del perfetto *gentleman* - sono stati quelli capaci di applicare saldi e onesti principî alle circostanze in cui operavano[1104]. Si tratta di rarissime eccezioni[1105]. Ciò che compone la politica quotidiana, quella del *ward*, della contea e spesso anche del governo federale, è una schiera di politici più ordinari, che rientrano nella denominazione di *public men*, i cui doveri morali vengono esaminati in un capitolo distinto[1106]. Capitolo che, per il contenuto come per il tono, è molto vicino al *Character of the gentleman*; Lieber fornisce una serie di ammonimenti e consigli esplicitamente rivolti agli aspiranti politici, specificando prima di tutto che la politica, intesa come professione, richiede «una particolare miscela di temperamento»[1107]. Perciò il primo dovere di chi è interessato alla vita politica è una «onesta autovalutazione»[1108]. La vita del *public man* richiede uno stomaco forte, a causa delle asperità cui l'individuo si deve confrontare. È

[1101] Lo stesso Jefferson, in quel momento in Francia, rilevava una sostanziale differenza nel modo in cui i francesi e gli americani patiscono la febbre politica. Cfr. La lettera a A. W. Bingham, 11/05/1788. *Writings*, *op. cit.*, p. 922. Cfr. anche F. Mioni, *op. cit.*, p. 156, per una breve contestualizzazione.

[1102] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 385n.

[1103] Ivi, II, p. 379.

[1104] Ivi, II, p. 378n.

[1105] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, pp. 265-266.

[1106] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 284.

[1107] Ivi, II, p. 285.

[1108] Ibidem. Lieber non manca di incitare allo studio dei classici, dei grandi autori del proprio paese e anche della vita di un grande uomo, per «dare vigore allo spirito». Ivi, p. 292.

indispensabile un'ottima memoria, che permetta di assimilare la storia - risorsa di grande valore - e di gestire al meglio le relazioni personali[1109]. Il politico dovrà inoltre dimostrare un'ottima capacità cognitiva, e in particolare di sintesi, per potersi destreggiare abilmente tra eventi storici e occasioni politiche, ideologie e opinioni. Dovrà, oltre a ciò, essere dotato di tutte quelle virtù mezzane ispirate all'etica aristotelica: l'entusiasmo e il coraggio sono utili soltanto se bilanciati da una scrupolosa riflessione e dalla prudenza; parimenti, un uomo votato all'azione è destinato al fallimento se sprovvisto di un'altrettanto sviluppata capacità di analisi[1110].

E. Il ramo giudiziario.

L'ultimo capitolo dell'etica politica, il II del VI libro di *Political ethics*, è dedicato alle implicazioni morali connesse alla funzione giudiziaria. Esse si declinano nell'attività delle tre figure che vengono qui esaminate, giudice, avvocato e giurato[1111].

Nonostante il capitolo sia piuttosto conciso, non bisogna prendere la brevità come segno della secondaria importanza del tema. Al contrario, potremmo dire che vale qui lo stesso discorso fatto per l'onestà; la funzione giudiziaria è così fondamentale che ben poco si può dire a suo riguardo, se si vogliono evitare banali ovvietà. Il ramo giudiziario è un ingranaggio di estrema importanza in un quadro politico repubblicano, poiché da esso dipendono i destini sia dei singoli cittadini sia delle leggi, grazie all'istituzione della Corte Suprema.

La legge è l'egida sotto cui scorre l'intera vita sociale, ciò che regola e amministra ogni rapporto nella società giuridica dello Stato. Libertà e legge, il sole e la stella polare dell'orizzonte umano, indicano insieme la rotta verso la *civil liberty* e il *self-government*. La giustizia è «il principale e più ampio pilastro dello Stato» e da ciò consegue che «per importanza non vi è membro dello stato o funzionario del governo superiore al giudice, e a dire il vero sono ben pochi anche quelli che la eguagliano»[1112]. Se una condotta morale esecrabile da parte di un rappresentante o di un ufficiale dell'esecutivo può portare a problemi politici anche gravi - la corruzione, l'aristocrazia dei membri del governo, una

[1109] Ivi, II, pp. 287, 291-292.
[1110] Ivi, II, p. 288.
[1111] Ivi, II, p. 401.
[1112] Ibidem.

rappresentanza che ignora l'opinione pubblica e un organo esecutivo troppo autonomo - la cattiva amministrazione della legge porta direttamente a problemi sociali, alla dissoluzione del legame giuridico su cui lo Stato riposa.

Per questo motivo l'insieme dei giudici forma «un elemento morale della nazione»; essi sono gli alfieri della «più preziosa parte del bagaglio di virtù nazionale tradizionale»[1113]. Il ruolo dei giudici è il fragile perno tra la legge e la morale, e deve avvalersi di strumenti fondati sul *common sense* e sulla *good faith*, oltre che sulle virtù comuni[1114]. Per facilitare l'adempimento del solenne dovere giudiziario l'edificio istituzionale deve garantire un'assoluta indipendenza dell'intero ramo, indipendenza che vale nei due sensi; non solo i giudici non devono essere sottoposti ai capricci dell'esecutivo - ragione che spiega i complessi meccanismi di nomina e i vincoli alla retribuzione -, ma non devono neanche mescolarsi alla vita politica; questo non tanto perché quest'ultima può venirne danneggiata, bensì perché ciò significa «incrinare la sacralità dell'ufficio» giudiziario[1115]. Inoltre la più completa autonomia può facilitare l'esercizio di questa classe di «sacerdoti» e «oracoli della legge», che saranno legittimati a parlare, appunto, esclusivamente in nome della legge: «Non io, direttamente o indirettamente, [...] ma la legge dice ciò; essa mi è data ed è il mio superiore»[1116]. Soltanto se il requisito dell'indipendenza verrà pienamente soddisfatto i giudici potranno amministrare proficuamente quel peso morale che detengono. Non è per vezzo stilistico che Lieber impiega la parola *weight* in luogo di *power*, ma per sottolineare ulteriormente che la funzione giudiziaria, come già mostrava Tocqueville, è ben più difficile da esercitare di un potere legale o fisico[1117].

Anche la giuria, partecipando alle attività giuridiche, deve attenersi a peculiari norme etiche, ad alcune delle quali abbiamo già accennato nel capitolo precedente[1118]. L'istituzione della giuria, tipicamente anglicana, ricopre il doppio ruolo di luogo di formazione civica per il cittadino e di componente sociale nell'amministrazione del diritto. Il duplice ruolo fa sì che una grande responsabilità riposi nelle mani dei giurati, i quali sono chiamati a rappresentare

---

[1113] Ivi, II, p. 402.
[1114] L'avvocatura viene esaminata, in alcuni dei suoi aspetti etico-politici, anche in *Legal Hermeneutics*.
[1115] Ivi, II, p. 404.
[1116] Ivi, II, pp. 402-404.
[1117] Ivi, II, p. 404.
[1118] Cfr. cap. III, 3, *indipendenza del giudiziario*.

l'intera *jural society* e a giudicare secondo la «*living*, *operating law*»[1119]. Questo grave fardello comporta il divieto tassativo di entrare nel merito delle procedure giuridiche: «non rientra nei suoi compiti giudicare la legge e la dolcezza o la severità dei suoi effetti»[1120]. Né, per questa ragione, le deve essere affidato il potere di grazia, che mette in dubbio la legittimità delle sentenze[1121].

Il terzo e ultimo elemento considerato da Lieber è l'avvocatura. Al pari della classe dei giudici anch'essa gode di un particolare onere, che al tempo stesso è un privilegio: è la discrezionalità all'interno della legge, entro cui gli avvocati si muovono per difendere i clienti o - nel caso dei procuratori - per sostenere l'accusa. Si tratta naturalmente di un onore a cui corrisponde un eguale dovere morale, o meglio una vera e propria deontologia[1122]. Quelle del giudice e dell'avvocato, così come quella del parlamentare, sono infatti professioni eticamente delicate su un duplice livello: perché comportano scelte morali, vale a dire un potere discrezionale[1123]; e perché tali scelte si ripercuotono sulla società con conseguenze assai profonde.

Al pari del gioco tra la maggioranza e l'opposizione, ogni processo deve vedere l'accusa e la difesa agire entro limiti morali di onestà e correttezza. Obiettivo degli avvocati è infatti il perseguimento della giustizia - quella legale -, e in nessun caso la ricerca di una vendetta. Inoltre, analogamente al sistema parlamentare analizzato in precedenza, particolare protezione va garantita all'imputato, la cui situazione è più delicata di quella dell'accusa. Nei casi in cui questa rappresenti la società o un'istituzione politica, infatti, vi è una netta disproporzione tra i mezzi di cui dispone questa e di cui dispone il singolo cittadino; ma anche nei casi di conflitti tra privati cittadini, la difesa e l'accusa hanno un peso diverso. Un esempio sarà utile a chiarire che colpevolezza e innocenza non sono esattamente nozioni opposte, ma piuttosto disomogenee: supponiamo che il cittadino Webster venga denunciato per furto e omicidio del signor Parkman, e che sia colpevole di entrambi i crimini. Le indagini delle autorità possono portare al rinvenimento della refurtiva o della vittima, e l'accusa può essere corroborata da testimonianze di persone informate dei fatti, o da tracce lasciate durante il crimine. Il verdetto in

---

[1119] Ivi, II, pp. 405-406.
[1120] Ivi, II, p. 407. Cfr. anche p. 409: «niente è più pericoloso che guardare abitualmente agli effetti della legge, per una giuria che dovrebbe, nei casi ordinari, decidere soltanto sulla base di ciò che le viene sottoposto».
[1121] Ivi, II, p. 409n.
[1122] Ivi, II, p. 414.
[1123] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 260.

questo caso sarà inequivocabilmente di colpevolezza. Supponiamo ora che, malgrado l'accusa, Webster sia innocente. Le indagini saranno ovviamente infruttuose, eppure ciò non porterà automaticamente a concludere che l'imputato sia innocente; verosimilmente si condurranno indagini più approfondite e più estese volte a provare il crimine su altre basi – ovviamente del tutto legittime. L'ipotesi mostra che, mentre gli elementi probanti per un'accusa sono molteplici, quelli a sostegno dell'innocenza sono per loro stessa natura discreti, invisibili, e che dunque sussiste una certa incommensurabilità tra i due elementi. Perciò occorrono dei vincoli procedurali che permettano di ovviare a questa disparità, e la presunzione d'innocenza è uno di questi[1124].

Tale principio deve valere in ogni caso, a costo di causare l'indignazione dell'opinione pubblica e di causare effetti apparentemente contrari alla giustizia. Ogni imputato merita di essere difeso, pena il totale discredito dell'autorità della legge, che non può esimersi dall'equità. Proprio per questa ragione Lieber rende onore al comportamento tenuto dagli americani in occasione del massacro di Boston, nel 1770. In questo prodromo della rivoluzione i soldati inglesi aprirono il fuoco sulla folla in rivolta, uccidendo cinque civili; a garantire loro un equo processo fu John Adams, che si fece carico della loro difesa pur essendo uno dei più radicali patrioti[1125].

Dovrebbe essere ormai chiara la portata della teoria etico-politica proposta da Lieber. L'uomo non potrà mai escogitare un meccanismo che lo liberi del fardello della scelta e della responsabilità, vale a dire di ciò che lo rende un agente morale. Vi è un salto, tra il meccanico e l'umano, che dipende dall'irriducibilità del secondo al primo. A livello politico, ciò significa che la tempra morale dei cittadini è un requisito fondamentale almeno quanto una buona forma di governo, se non di più. In effetti, la storia mostra che esso è addirittura prioritario: solo così, infatti, si può spiegare il fatto che i primi coloni americani sono stati in grado di creare istituzioni repubblicane *ex novo*. La storia mostra anche una evidente contro-prova. Molte nazioni si sono avvalse di istituzioni perfette, rispondenti a tutti i criteri della scienza politica, senza per questo raggiungere la libertà civile.

[1124] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 414. L'asimmetria tra colpevolezza e innocenza è parallela a quella tra *rights* e *duties* dalla prospettiva della legge, discussa all'inizio di questo capitolo.
[1125] Ivi, II, p. 415.

Possiamo essere certi, perciò, che nei coloni del XVII e XVIII secolo scorresse già quel *republican nerve* che si dispiega completamente, sì, nelle istituzioni corrispondenti, ma che è anche in grado di agire in loro assenza[1126]. Lo stesso *republican nerve* che spinge un celebre personaggio - seppur di una finzione letteraria - a cucire, sulla bandiera a stelle e strisce con cui battezza la sperduta isola su cui è naufragato, una stella in più; e ad esclamare che quell'isola, che chiama Lincoln, è unita alla repubblica americana «con lo spirito, se non con i fatti!»[1127].

[1126] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 39-40.
[1127] J. Verne, L'*isola misteriosa*, parte II, cap. XII.

IV

INTERMEZZO STORICO

1. La repubblica dei Padri Fondatori.

Nel discorso politico di Lieber, dunque, l'etica politica viene a colmare la distanza tra «lo spirito» e «il fatto» di una sana repubblica. Rimane da riempire il vuoto che separa lo «spirito» dell'opera di Lieber dai «fatti» del mondo in cui egli visse. Inutile dire che i suoi sforzi nell'ambito della scienza politica avevano cause reali e ragioni precise; i pesanti tomi di *Political ethics* e *On civil liberty* non cadono dal nulla, e soprattutto cadono in un contesto politico e in una fase storica ben definiti. È opportuno chiarire le peculiarità dell'uno e dell'altra per poter situare la sua opera.

I diversi elementi dell'edificio politico elaborato da Lieber convergono per dare una risposta al «grande problema dei nostri tempi», quello di «combinare la libertà civile con stati estesi e nazionali»[1128]; in altre parole, la questione cruciale dell'epoca era «la limitazione della sovranità mediante la forza dell'opinione pubblica e l'equilibrio dei poteri»[1129]. In che cosa essa rappresenta una sfida?

Rispondere alla domanda significa aprire un discorso sulla democrazia in generale, e sullo sviluppo della giovane democrazia statunitense in particolare. Quando Lieber arrivò a Boston la politica americana stava vivendo un profondo cambio generazionale: le elezioni del 1828 furono il culmine del passaggio dalla repubblica dei padri fondatori a quella che sarebbe maturata come la «democrazia jacksoniana». Il generale Jackson stravinse le elezioni presentandosi come paladino della democrazia, venuto in soccorso del popolo per vendicare lo scandalo della precedente tornata. Nel 1824 infatti John Quincy Adams, figlio del secondo Presidente, era stato sconfitto nel voto popolare proprio dal generale Jackson, ma le abili manovre dell'alleato Clay alla Camera lo avevano innalzato alla Casa Bianca. Così Old Hickory si presentò nel 1828 con lo slogan «Jackson & reform», strizzando eloquentemente l'occhio alla carente pubblicità delle procedure politiche e all'insufficiente sovranità popolare.

[1128] F. Lieber, *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1892, vol. II, p. 378.

[1129] La citazione è di Condorcet. M. Salvadori, *Potere e libertà nel mondo moderno - John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. XVIII.

L'elezione di Jackson rappresentò insieme un punto d'arrivo e un punto di partenza della storia politica americana. Un punto d'arrivo perché segnò la fine della politica dei *riches and well born* - i quali, federalisti o repubblicani-jeffersoniani, avevano gestito fino ad allora la cosa pubblica; un punto di partenza perché sancì la nascita della democrazia popolare, retta secondo i principî della rotazione delle cariche e dello *spoil system*, il tutto con ampio uso dei poteri dell'esecutivo. Proprio la democrazia, aprendo ogni questione al dibattito pubblico, ben presto portò alla luce le contraddizioni e i paradossi che fino ad allora giacevano al di là dell'orizzonte dell'opinione pubblica.

Ma procediamo con ordine: l'elezione di Jackson portò in dote un nuovo concetto di eguaglianza, e fu la sanzione politica di un processo di democratizzazione che attraversava la società da diversi decenni. L'eguaglianza in questione è quella tipica della democrazia, la quale, come nota Calhoun, non è priva di difetti: «Esiste un'eguaglianza che si concilia con la libertà e un'eguaglianza che la distrugge. La prima [...] è l'eguaglianza politica. La seconda si pone in contraddizione inconciliabile con la libertà e porta alla tirannide della maggioranza e, attraverso il plebiscitarismo, al dispotismo bonapartistico, distruggendo sul suo cammino la libertà» in particolare[1130]. Sulle orme di Calhoun camminò Tocqueville, il quale, osservando la nascente democrazia di Jackson e dopo aver incontrato personalmente il Presidente, giunse alla conclusione che «per fare regnare l'eguaglianza nel mondo politico non vi sono che due modi: o dare dei diritti a ognuno o non darne a nessuno. [...] È dunque assai difficile trovare un termine medio fra la sovranità di tutti e il potere assoluto di uno solo»[1131]. La democrazia e la tirannide si rivelano di gran lunga più contigue di quanto appaia di primo acchito, ed è esattamente per questa ragione che anche Lieber considerava la prima «ostile alla libertà» e sottolineava le sue connessioni con la storia gallicana[1132].

In che modo l'eguaglianza può minacciare la libertà? Se associata alla sovranità popolare, come prevede la costituzione americana, essa determina l'affermazione del principio di maggioranza. «Il popolo è un aggregato di un numero di individui con una mente, una volontà, un'inclinazione, oppure consiste in una maggioranza e una minoranza? Dare un potere illimitato al popolo non significa altro se non

[1130] Ivi, pp XXI; 130.
[1131] A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Bologna 2010, p. 63.
[1132] F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1883, p. 167.

dare un potere illimitato a una maggioranza; perché, senza dubbio, se il popolo ne gode, la maggioranza deve goderne»[1133]. Il punto è che proprio la maggioranza, se può agire incontrastata, può agire in modo tirannico. Confondere il popolo con la sua maggioranza significa ignorare che esso in realtà consta di una selva di interessi diversificati e disomogenei, non riducibili a una semplice opposizione di due schieramenti[1134]. Il problema non è quantitativo: anche una maggioranza del 99% non è «il popolo».

Il problema sarebbe trascurabile, nonché risolvibile, se si trattasse soltanto di garantire l'equa rappresentazione degli interessi della o delle minoranze. Tuttavia ciò difficilmente avviene, perché la maggioranza gode di vantaggi decisivi. In primo luogo un potere di autolegittimazione, che opera a livello dell'opinione[1135]. Il punto di vista della maggioranza viene ritenuto meritevole per il solo fatto di essere quello della maggior parte dei cittadini. Ciò la esenta dal dover argomentare le sue tesi e la mette in condizione di attirare a sé chi inizialmente è in disaccordo, pena la discriminazione. È celebre il passo di Tocqueville secondo cui questa è «la teoria dell'eguaglianza applicata alle intelligenze», in base a cui si crede che «vi sia più saggezza e acume in molti uomini riuniti che in uno solo»[1136]. Una formulazione più asciutta, teutonica, ma sostanzialmente analoga si può trovare in Lieber: «l'errore è considerare la ripetizione come conferma»[1137]. Una seconda, decisamente più incisiva, recita: «Siamo tutti d'accordo che gli uomini saggi sono infinitamente meno numerosi di quelli non saggi. E tuttavia la somma di questi individui dovrebbe costituire un corpo saggio, giusto e imparziale. Dov'è la logica in questo argomento?»[1138]

È evidente che il potere di opinione, che neanche il monarca più assoluto può vantare, è ciò che preoccupa maggiormente gli scrittori politici: Calhoun, che fino alla crisi nullificazionista fu uno dei luogotenenti di Jackson, sottolineò che «nella democrazia il dominio della maggioranza tende ad essere assoluto; poiché fuori della maggioranza, nelle democrazie, non vi è nulla che resista»[1139]. La maggioranza è onnivora e per Calhoun «è normale che gli interessi più deboli si sentano allora oggetto di una violenza tanto reale quanto ideologicamente

---

[1133] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 323.
[1134] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 135.
[1135] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 272.
[1136] A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 253.
[1137] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p.327.
[1138] Ivi, I, p. 326.
[1139] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 124.

mascherata»[1140]. Lieber non si discostò di una virgola dal sudista, per il quale in un primo momento nutriva sincera ammirazione: «L'oppressione non proviene soltanto dai governi o da organi istituzionali. L'oppressione della peggior specie è quella sociale, proveniente dalla moltitudine»[1141].

Al potere di autolegittimazione si affianca una seconda specificità della democrazia. Unica tra le forme di governo, essa cancella la responsabilità di chi è al potere, diluendola nel numero dei componenti della maggioranza[1142]. Il monarca è singolo e al di sopra della vita civile, di conseguenza la sua visibilità elevatissima[1143]; il potere della maggioranza è insieme letale e invisibile. «La responsabilità svanisce»[1144] - «chi può portare il popolo alla sbarra?»[1145] - ma il potere è effettivo, giacché la maggioranza è del tutto autosufficiente[1146].

La presidenza di Jackson, costruita precisamente sulla volontà della maggioranza, portò alla luce tutti questi problemi. Lieber, sulle prime soddisfatto delle reazioni di Jackson alle provocazioni di Calhoun, riformulò velocemente il suo giudizio, deprecando la *market democracy* in cui non era la ragione, ma il clamore a decidere[1147]. Lieber si rammaricò per quella che considerava una degenerazione della politica, e appuntò che «non sono mai i più rumorosi i più saggi», perché «le grandi verità riposano sempre a lungo in seno a minoranze ristrette»[1148].

La conclusione non lascia scampo: la democrazia è certamente apprezzabile per la sovranità e la partecipazione popolare, ma altamente pericolosa riguardo alle modalità con cui si esercita il potere. Nello specifico il principio di maggioranza è viziato da essenziali carenze che lo rendono difficilmente applicabile, soprattutto se come Jefferson si ritiene che sia un principio del tutto

---

[1140] Ivi, p. 273.
[1141] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 88.
[1142] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 329.
[1143] Ivi, p. 384. Inoltre il suo potere non è reale dal momento in cui bisogna che gli sia concesso. Abbiamo visto come in ultima analisi il potere riposi, come sosteneva Hume, sull'opinione pubblica.
[1144] Ivi, I, p. 385.
[1145] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 197.
[1146] «L'assolutismo democratico è il potere stesso – è la realtà – un potere spaventosamente onnicomprensivo». F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 330.
[1147] Lieber utilizza la definizione «market democracy» per indicare la democrazia diretta tipica dell'antichità, in cui i cittadini si riunivano nell'agorà. Se la formula allude al caos di questa democrazia che si contrappone alla tranquillità concessa dal sistema rappresentativo, non va invece interpretata come allusiva alle influenze dell'economia di mercato sulla politica. Cfr. *On civil liberty*, cap XII.
[1148] Ivi, p. 405.

naturale[1149]. D'altra parte egli stesso, senza dubbio il più democratico dei padri fondatori, pur difendendolo in quanto naturale, temeva che il principio della maggioranza numerica potesse generare conseguenze inopportune[1150]. È comprensibile, dunque, che agli occhi di autori non egualitaristi, tra i quali spicca Calhoun, la maggioranza non avesse affatto un diritto naturale al potere. I diritti naturali, riguardando gli individui, non riguardavano a suo avviso i corpi collettivi[1151]. Perciò egli scrisse che il governo della maggioranza numerica è senza mezze misure «il più insano di tutti», così pericoloso da minacciare la libertà costituzionale[1152]: «la via che porta alla maggioranza incontrastata è quella che coincide con la marcia verso il centralismo, e il suo presupposto ideologico è il principio che il diritto della maggioranza a governare è un diritto naturale e non convenzionale»[1153].

Lieber concordava sull'idea che all'eguaglianza si accompagnava spesso il centralismo[1154]. Inoltre era dell'opinione che la libertà non risieda semplicemente laddove esiste il sistema rappresentativo inserito in precisi limiti costituzionali, ma che necessiti, come dicevamo, di una concreta protezione dell'opposizione[1155]: «Uno dei più veritieri segnali e dei sicuri elementi di una libertà sostanziale, perciò, è la ferma protezione di cui gode l'individuo, in opposizione al potere; di cui gode la minoranza; in una parola, è l'assenza di potere assoluto»[1156]. Significativamente Lieber riassunse queste condizioni sotto la denominazione *republican liberty*[1157]. Tentando invano di dare una definizione di libertà in ambito politico, egli insistette sulla centralità dell'opposizione, la cui indispensabile istituzione doveva essere tutelata e preservata a ogni costo:

> La libertà è stata spesso definita come il governo della maggioranza; o si è detto che dove il popolo comanda vi è libertà. La regola della maggioranza, di per sé, indica il potere di un certo corpo; ma il potere non è la libertà. Supponiamo che la maggioranza vi obblighi a bere la cicuta; dov'è la libertà per voi? O supponiamo che la maggioranza abbandoni la libertà e stabilisca

---

[1149] F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, p. 203.
[1150] J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *The federalist papers*, n. 48.
[1151] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 138.
[1152] Ivi, p. 255.
[1153] Ivi, p. 134.
[1154] «Questa eguaglianza [gallicana] è quasi sempre confusa con l'uniformità, cosicché porta naturalmente al centralismo». F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 283.
[1155] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 325.
[1156] Ivi, I, p. 324.
[1157] Ivi, II, p. 272.

> un dispotismo. È avvenuto più e più volte. [...] Potremmo dire, avvicinandoci di più al vero, che dove la minoranza è protetta, continuando sempre la maggioranza a governare, là, probabilmente, vi è libertà[1158].

Quella tra maggioranza e minoranza non è, si noti bene, un'opposizione esclusivamente politica, ma avviene «dentro e fuori dal legislativo»[1159]. Proprio perché il potere della maggioranza, benché formalmente politico, estende la sua influenza anche alla sfera sociale, esso deve essere arginato da un equivalente potere affiché la varietà, linfa vitale della società e del progresso, eviti di appiattirsi sulle posizioni di maggioranza. Le democrazie, agli occhi di Lieber, rappresentano una risorsa preziosa ma pericolosa: meritano di essere salvate in nome dell'eguaglianza di cui si fanno portatrici, ma soltanto a condizione di trovare degli espedienti o delle soluzioni radicali per ovviare alle loro numerose carenze. Il rischio non è dei minori: nel caso si fallisca nel tentativo, si arriverà nella migliore delle ipotesi all'anarchia. Più verosimilmente, la destinazione diretta sarà l'assolutismo: «Dovunque il potere che si può ottenere sia indiviso, non modificato e immediato - sia esso in un individuo o in un corpo di uomini o nel popolo intero, che significa ovviamente nella maggioranza - vi è assolutismo»[1160]. In ogni caso, il capolinea di una cattiva democrazia è la «disintegrazione politica», e ciò che cambia è soltanto il percorso con cui si arriva a essa[1161]. In quest'ottica appellarsi ad una naturale o presunta tale legge del *vox populi vox dei*, come usava fare Jackson, significa commettere un grave errore e spalancare le porte dell'assolutismo democratico[1162].

I padri fondatori elaborarono il meccanismo della rappresentanza, per di più differenziandone i criteri nella Camera e nel Senato, proprio per rimediare a tali mali. La rappresentanza alleviò in particolare il problema delle passioni, perché delegare il potere significò allontanarlo dalle piazze e dal *market*[1163]. «Il popolo, la maggioranza, è soggetta a impulsi improvvisi, alla passione, alla paura, al panico, alla vendetta, all'amore per il potere, all'orgoglio, all'errore, al fanatismo, esattamente come lo sono gli individui, perché è fatto di individui»[1164].

[1158] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 31.
[1159] Ivi, p. 148.
[1160] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 330.
[1161] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 366.
[1162] Lieber ribadisce più volte la fallacia di tale massima. Ivi, p. 271.
[1163] Ivi, I, p. 328.
[1164] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, p. 326.

Ciononostante la rappresentanza, che tra l'altro consentì di applicare il principio democratico a vasti bacini elettorali, era impotente di fronte al grave problema della competenza. Anche se disponibili a una discussione costruttiva, nulla – e certamente non la rappresentanza - assicura che i rappresentanti eletti siano più saggi dei loro elettori. Come se non bastasse, questo meccanismo portò con sé un nuovo problema, il disordine pubblico legato alle elezioni. Non soltanto la democrazia impedisce, a causa del ricambio costante dei governanti, di portare avanti nel tempo una politica coerente. Le libere e regolari elezioni portano sconvolgimenti altrettanto regolari al di fuori dell'assemblea; cosicché l'instabilità riguarda i progetti politici e pervade anche l'intera società civile. Le elezioni occasionano disordini e scontri, rianimando l'eccitazione dei cittadini con conseguenze spesso imprevedibili. Una suggestiva descrizione dell'*election day* ci è data da Lieber nelle *Letters to a gentleman in Germany*:

> Una sala da ballo la mattina dopo la festa; una giostra dopo che il combattimento di tori è terminato, e le persone hanno lasciato la piazza; [...] sono stato sul campo di battaglia di Waterloo, la sera del 18, quando un commilitone disse "il divertimento è finito". Ma niente eguaglia, a mio avviso, il risveglio dopo un'elezione incerta in una città densamente popolata. Svegliatevi presto la mattina e percorrete le strade quiete. I muri e gli angoli sono ancora ricoperti di manifesti fiammanti, testimonianze e documenti della febbrile *eccitazione*, che soltanto ieri sembrava agitarsi come un mare in burrasca. A lettere cubitali vi si dice che qualora vincano i candidati dell'altro partito, il bene comune perirà sicuramente; che la nostra libertà, l'onore nazionale, la felicità sono perdute; di fianco ecco un'altra enorme affissione, che dichiara, in termini egualmente misurati, che il partito avversario è composto da una compagine di Catilina, che è un nido di demagoghi latenti, corrotti, venduti, che agognano il vostro denaro[1165].

Lieber si dilunga nella descrizione dei giorni di elezione, ed è piacevolmente sorpreso di fronte al contrasto tra l'*excitement* che regna prima dell'elezione e culmina con essa e la quiete quasi irreale che si fa spazio il giorno seguente. La conclusione che trae dall'incongruenza è che gli americani sono un popolo altamente abituato alla *rule of law*, in grado di non lasciarsi sopraffare da un

---

[1165] F. Lieber, *The stranger in America*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1835, pp. 23-26.

momento di agitazione[1166]. Tuttavia i popoli così maturi dal punto di vista civile sono rari, e costituiscono senza dubbio un'eccezione. Non bisogna quindi illudersi: l'*excitement*, marchio inconfondibile di un'elezione, colpisce la società civile in modo inversamente proporzionale all'educazione politica ed è il principale alleato della moda politica (*fashion*), forse il principale tallone d'achille delle democrazie[1167]. «Vi sono paesi sprovvisti di istituzioni in cui si potrebbe pubblicare un periodico di moda politica con la stessa varietà di argomenti del *Petit courrier des dames*»[1168]. Nei paesi in cui la moda determina la dinamica politica, le elezioni favoriscono con una certa regolarità la vittoria del principio sbagliato, o almeno garantiscono che esso abbia la metà delle *chances* di risultare vincitore: «Nei casi in cui un'azione estesa nasce da masse incitate, l'errore ha la stessa probabilità della verità. [...] La verità avanza lentamente»[1169]. Di fatto queste nazioni sono governate «come alcuni dei teatri francesi. Applauditori ingaggiati, chiamati *claqueurs*, riescono a protrarre uno spettacolo per una lunga serie di repliche. E sono questi governi di *claqueurs* che ricorrono più frequentemente al motto *vox populi vox dei*»[1170]. La conclusione di Lieber riecheggia il detto di John Adams, secondo cui al popolo «bisogna dare ciò di cui ha bisogno, non ciò che vuole»[1171]. Egli infatti si rammarica, nella conclusione, esclamando «Quanto reciteremmo meglio, se non ci preoccupassimo degli applausi!»[1172].

Il motto di John Adams è forse eccessivo agli occhi di Lieber; tuttavia egli non si discosta molto dalla prospettiva dei padri fondatori. Hamilton disprezzava apertamente la democrazia; Madison si poneva come obiettivo una composizione articolata dei diversi interessi[1173]; lo stesso Jefferson, nonostante la sua indole profondamente democratica, paventava la dittatura del legislativo. Sin dalla stesura degli articoli della Confederazione e delle diverse costituzioni statali, sia i politici sia gli scienziati politici ebbero ben chiari tutti i problemi che abbiamo appena esaminato. In effetti quelle dei singoli stati, promulgate a rimorchio della

---

[1166] Ivi, p. 30. Dalla stessa constatazione Ostrogorski giunge a una opposta conclusione, ossia che l'agitazione è indotta dall'apparato di partito e rientra nello spettacolo politico, mentre la civile tranquillità altro non è che totale indifferenza nei confronti della politica.
[1167] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 251.
[1168] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 403.
[1169] Ivi, pp. 404-405.
[1170] ivi, p. 405.
[1171] M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America – Dalle prime colonie ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 2007, p. 126.
[1172] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 405.
[1173] Cfr. ad esempio A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *The Federalist papers*, nn. 10, 14.

Dichiarazione d'indipendenza, non furono ciò che si può definire costituzioni democratiche[1174]: al di là delle regolari elezioni, ammettevano un elettorato assai ristretto e prevedevano un'intricata serie di barriere tra il popolo e il potere. La costituzione ratificata tra il 1787 e il 1788 non alterò questo indirizzo: «Pur garantendo che la volontà del popolo avrebbe alla fine prevalso, i padri fondatori cercarono di tenerla sotto controllo e differirne l'esercizio. Per questo fu adottata una serie di procedure elettorali»[1175]. L'insieme di queste precauzioni, l'innovativo principio dei *checks and balances*, era volto sia a bilanciare il peso delle varie funzioni di governo sia a equilibrare il potere politico di quest'ultimo con il clamore proveniente dal popolo, sfruttando due fondamentali princip̂i: da un lato la separazione dell'esercizio del potere dalla sua titolarità, dall'altro la limitazione reciproca dei poteri. Così la Camera dei rappresentanti era compensata dal Senato, mentre gli effetti della moda e dell'eccitazione erano attenuati - o addirittura resi proficui, nell'ottica di Madison - dall'estensione territoriale, che limitava fisicamente le possibilità di azioni coordinate da parte dei cittadini. In conclusione, il potere della maggioranza fu efficacemente imbrigliato dalle istituzioni create dai federalisti. La pluralità degli interessi veniva mantenuta a livello politico grazie ad un sistema di istituzioni solide e vive, molto vicino a quello descritto e difeso da Lieber, che «reprimeva le manifestazioni degenerative, sempre latenti, e ne favoriva l'espressione regolata»[1176].

2. «The republic has degenerated into a democracy»[1177]. La democrazia jacksoniana.

L'insieme di questi accorgimenti garantì una certa stabilità e prosperità alla repubblica federale, almeno fino all'insorgere di radicali cambiamenti nella società, nell'economia e anche nella geografia degli Stati Uniti.

A seguito della guerra contro la Gran Bretagna si fece strada un rinnovato sentimento patriottico, accompagnato da uno stuolo di eroi nazionali che sarebbero stati al centro del secondo sistema bipartitico. Non senza cognizione di causa, «gli uomini che avevano fatto la costituzione avevano considerato i partiti

[1174] M. A. Jon\es, *op. cit.*, p. 61.
[1175] Ivi., p. 70.
[1176] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 271.
[1177] La citazione è del quotidiano Richmond Whig, riportata da S. Wilentz, *The rise of american democracy*, W. W. Norton & Company, New York 2006, cap. XIV.

politici come organismi egoisti, venali e disgreganti, e avevano sperato che gli Stati Uniti ne sarebbero rimasti privi»[1178]. Così il primo sistema bipartitico, che vedeva opporsi i federalisti ai repubblicani, era un ambiente «fluido»[1179] in cui si muovevano due grandi correnti che Tocqueville aveva definito «grandi partiti», vale a dire ognuna espressione di una concezione della politica precisa e onnicomprensiva[1180].

Nel 1828 Jackson, supportato dall'imponente organizzazione architettata da Van Buren, fece leva sul sentimento democratico del popolo americano, scontento della politica federalista e percepita come aristocratica di Adams. Quello di Jackson, rifacendosi a valori jeffersoniani, si configurò come un partito nazionale e dedito alla difesa dei produttori e dei lavoratori - la maggioranza - in opposizione ai non produttori, identificati con i ricchi capitalisti e banchieri del Nord. La prima caratteristica fu evidente quando, durante il suo primo mandato, Jackson dimostrò grande fermezza nella gestione della crisi nullificazionista. La seconda si palesò nel mandato successivo, quando con uguale decisione il maglio del presidente si abbatté sulla Banca federale, gestita in modo pressoché autarchico dal nemico capitalista Nicholas Biddle - con il quale Lieber intratteneva un cordiale carteggio sin dagli anni del Girard College. Portando avanti in nome dei lavoratori oppressi una lotta feroce contro questa istituzione che incarnava l'aristocrazia del nord, Jackson si alienò l'appoggio di molti capitalisti del New England.

Jackson poté schiacciare l'opposizione del Congresso facendo valere l'investitura popolare ricevuta in sede elettorale. A seguito della vittoria della guerra del 1812 erano stati eliminati o grandemente ridotti i requisiti di proprietà per il voto, il che si tradusse in un raddoppiamento dell'affluenza tra il 1820 e il 1828, e in un incremento del triplo nel periodo tra il 1820 e il 1840[1181]. Ciò portò a un mutamento profondo della dinamica politica, e conseguentemente dei partiti: il nuovo elettorato era quello che finora era rimasto politicamente inattivo, per disinteresse o per mancanza di requisiti. Affacciandosi su un ambito nuovo e per di più in piena trasformazione, era verosimilmente carente di adeguati strumenti per un'efficace comprensione delle dinamiche tipiche della politica. I partiti si adattarono; alla fine del doppio mandato di Jackson essi non erano più «fluidi» e

[1178] M. A. Jones, *op. cit.*, p.77.
[1179] Ivi, p. 136.
[1180] A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 187.
[1181] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 124.

non combattevano più per un maggiore o minore accentramento del potere. Erano «partiti nazionali, istituzionalizzati, [...] che si appoggiavano su apparati ben congegnati e che adottarono uno stile nuovo e più popolare di campagna elettorale», senza i vincoli di ideologie stabilite[1182]. Essi - o meglio il partito democratico, dato che quello federalista era collassato con la schiacciante vittoria su Adams e avrebbe faticato a riprendersi - seguivano l'onda dell'opinione pubblica, come nel caso della guerra della banca. I democratici seppero sfruttare abilmente le opportunità offerte dalle innovazioni tecniche - come le nuove rotative che diminuivano il costo della stampa dei quotidiani - e dallo straordinario progresso delle infrastrutture. Il comitato nazionale di Jackson, ad esempio, controllava i comitati elettorali dei singoli stati, ed era in grado di decidere azioni coerenti e capillari.

Adattandosi al nuovo elettorale, i partiti rinunciarono alla razionalità degli argomenti in favore della forza dell'emotività[1183]. Come sottolinea Jones, che non manca di fornire pittoreschi esempi, durante la campagna elettorale di Jackson il linguaggio politico assunse rapidamente un lessico e uno stile più popolari: espressioni gergali venivano usate per indicare alcune manovre politiche, mentre i candidati venivano chiamati con soprannomi familiari per richiamare il lato comune e ordinario della persona, sorvolando sulle qualità della figura politica[1184]. L'obiettivo non era più ricercare l'appoggio dell'elettore con argomenti politici e programmi istituzionali, ma catturare la sua attenzione con slogan popolari inculcati nel pieno delle feste organizzate a tal scopo dal partito[1185].

Per ottemperare a questa nuova funzione con la dovuta efficienza, i partiti si avvalsero di due fenomeni essenzialmente complementari, e correlati alla massificazione della politica. Essi sono la nascita dell'oligarchia di partito e quella della figura del leader, che costituiscono il secondo e il terzo elemento della radicale trasformazione politica di quel periodo.

«La risorsa principale del partito era la forza che una minoranza organizzata», costituita da professionisti della politica, «opponeva alle masse

---

[1182] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 136.
[1183] Ivi, p. 128.
[1184] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 125. Celebre ad esempio la campagna «hard cider and log cabin» di Harrison, nel 1840.
[1185] Per rendere l'idea della metamorfosi, basti pensare che la propaganda politica elaborata per supportare la Costituzione del 1787 si era avvalsa del Federalista, divenuto uno dei capisaldi della scienza politica moderna. Durante le elezioni del 1840, invece, tra i testi più celebri vi era la satira del Maggiore Jack Downing, opera dell'umorista Seba Smith.

disorganizzate»[1186]. I nuovi partiti dovevano la loro efficienza ad una struttura in cui una ristretta cerchia di funzionari - i *wire-pullers* e i *bosses* - gestiva *in toto* la politica, demandando agli organi inferiori l'azione politica vera e propria. Così facendo, il potere esecutivo divenne un rullo compressore, che univa la rapidità d'azione della monarchia all'estensione e capillarità della democrazia, il tutto per gestire a suo piacimento una ingenua opinione pubblica: si era all'opposto di quanto auspicato dai padri fondatori, secondo i cui piani «dato che si trovava al vertice della struttura costituzionale, si riteneva che il Presidente dovesse essere soggetto il meno possibile all'influenza popolare[1187]. Calhoun, divenuto il più deciso avversario di Jackson, comprese ben presto che «le associazioni [...] concentrano il potere in poche mani. In un'istituzione di grandi dimensioni, pochi dominano, pochi fanno ogni cosa. [...] I pochi sono in grado di eccitare nella massa forti e aspre passioni, che sfruttano per ottenere una immensa influenza»[1188]. Il partito in effetti non era più una ristretta cerchia di politici, un gabinetto in cui si rifletteva, come disse Adams, su ciò «di cui il popolo aveva bisogno, non ciò che voleva»[1189]. Dando al popolo precisamente quello che voleva, divenne una macchina non più per ricercare e ottenere il consenso, ma per crearlo e per incassarne i voti[1190]; ironicamente, ciò avveniva proprio a suon di applausi più o meno artificiali durante le *conventions*. Per riprendere l'affermazione di Tocqueville secondo cui l'eguaglianza si ottiene dando diritti a ognuno o non dandone a nessuno, la forza della neonata democrazia era proprio nell'ambiguità tra i diritti formalmente concessi a tutti e i poteri reali, detenuti di fatto da pochi individui. Il partito divenne un meccanismo centralizzato e rigorosamente strutturato che perseguiva i propri interessi, in altre parole una fazione[1191]. La fine del primo bipartitismo coincise con «l'ascesa del partito-macchina controllato dai professionisti della politica, moltiplicatore dei loro poteri, strumento della manipolazione del voto popolare, artefice della vittoria degli eletti e non già della tirannide dei legislatori»[1192].

Lieber notò queste graduali ma rapide trasformazioni, descrivendole dopo la morte di Calhoun in *On civil liberty*. Sicuramente egli era debitore nei confronti

[1186] M. Salvadori, *op. cit.*, pp. 109, 121.
[1187] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 70.
[1188] M. Salvadori, op. cit., pp. 119-120.
[1189] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 126.
[1190] Ivi, p. 125.
[1191] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 126.
[1192] Ivi, p. 128.

dell'analisi dell'avversario caroliniano; le sue osservazioni proseguivano infatti sulla medesima linea di pensiero: «è un dato di fatto che ciò che è chiamato maggioranza, nei paesi sprovvisti di sistema istituzionale che stanno lottando per la libertà, è generalmente una minoranza, e spesso una minoranza molto ristretta»[1193]. I partiti sono un male necessario, poiché sono indispensabili per un governo parlamentare, ma rischiano concretamente di degenerare in fazioni[1194]. In tal caso il partito non è più composto di «uomini che concordano su alcuni principî generali fondamentali riguardo al governo»[1195], ma diviene «una spregevole unione di uomini intenti a rovesciare un gruppo di burocrati esclusivamente per ottenere cariche lucrative, e, una volta ottenute, un'unione per mantenerle»[1196]. Quando ciò avviene «e i due partiti sono schierati l'uno contro l'altro, le masse non istituzionali, che sono generalmente e a torto chiamate il popolo, sono monarchiche, o propense ad affidare il potere ad un solo uomo. Tutti i dittatori sono divenuti tali per consenso popolare»[1197].

Al fine di perseguire i propri interessi, i partiti seppero servirsi della popolarità di alcuni personaggi politici; ed eccoci al terzo fattore del cambiamento. «Mediante tale associazione [il partito], alcuni leader sono in grado di far sentire in lungo e in largo la propria voce e il proprio spirito»[1198]. Nel caso specifico il leader era impersonato da un poco noto generale vittorioso, per di più vittorioso in una battaglia priva di rilevanza strategica e combattuta a guerra già conclusa[1199]. Egli era dotato di «grande popolarità personale, distinta da quella politica», con cui attirò i voti[1200]; una volta in carica si fece rappresentante dei sentimenti e delle inclinazioni, non più delle ragioni e delle idee, degli elettori[1201]. Sotto la sua conduzione mutò la natura dell'esecutivo: la doppia presidenza Jacksoniana, improntata al plebiscitarismo, segnò in effetti una netta cesura con il passato, e a tal proposito vale la pena riportare quanto scritto in precedenza: «Durante i suoi otto anni alla Casa Bianca, Jackson ampliò notevolmente i poteri dell'esecutivo.

[1193] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 324.
[1194] Ivi, p. 149.
[1195] Ivi, p. 148.
[1196] Ibidem.
[1197] Ivi, p. 367.
[1198] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 120.
[1199] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 98.
[1200] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 145. Ciò viene confermato da Jones: «prima di diventare presidente non fece alcun tentativo per formulare le idee e la linea politica che sarebbero state associate con la "democrazia jacksoniana", ma, una volta alla Casa Bianca, dimostrò tutte quelle qualità che indussero la gente semplice a vedere in lui la personificazione delle loro aspirazioni democratiche». M. A. Jones, *op. cit.*, p. 128.
[1201] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 272.

Egli diede alla carica di presidente maggior incisività, un ruolo da protagonista sulla scena politica e una spiccata indole personale. [...] Trasformò anche la presidenza da una carica intesa a far applicare la legge in una politicamente attiva»[1202], e giustificò le sue iniziative spregiudicate «rivestendo i panni del difensore del popolo contro gli interessi di parte; [...] poté sostenere di essere l'unico funzionario federale scelto dall'intero popolo americano»[1203]. I differenti interessi politici, alla base del pluralismo tanto apprezzato da Madison, vennero sopraffatti da un consenso generalizzato che di politico non aveva più nulla; la vita politica locale, dal basso, subì un generale arresto perché il Cesare attirava l'attenzione di tutti, anche grazie alle lusinghe politiche e populiste[1204]. La guerra contro la Banca Federale ne è un esempio: le dichiarazioni secondo cui essa costituiva un pericoloso centro di potere «erano indirizzate più alla massa del popolo americano che non al Congresso»; facevano «appello al timore popolare di influenze straniere, di un governo centralizzato, di un potere incontrollato dell'aristocrazia»[1205].

La congiunzione di questi tre nuovi principî scompigliò le carte in tavola, producendo gravi crepe nell'edificio istituzionale della nazione. La frammentazione delle istanze politiche del popolo, proposta e strenuamente difesa dagli autori dei *Federalist papers*, aveva costituito effettivamente un potente rimedio alla forza esplosiva della democrazia, ma era prevista in funzione della tirannide del corpo legislativo[1206], mentre contro l'egemonia dell'esecutivo «non vi è alcuna garanzia»[1207]. Tutti gli interessi, prima di poter essere espressi presso gli organi politici, necessitavano di una solerte organizzazione e di un certo tempo prima di coprire la distanza che separava i cittadini dalla politica. La lontananza, sia temporale che spaziale, garantiva la moderazione e la maturazione delle idee,

---

[1202] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 135.
[1203] Ivi, p. 136.
[1204] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 330-332. Lieber accenna qui anche alla crisi nullificazionista: «il potere ama essere lusingato. [...] in America al popolo di un grande Stato, di recente, è stato caldamente suggerito di rompere un solenne giuramento, perché essi, la maggioranza, avevano il potere sovrano», dimenticando che l'autogoverno richiede la «disponibilità a rinunciare all'esercizio del potere». *On civil liberty*, cit., p. 251.
[1205] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 133. Cfr. S. Wilentz capp. XI, XII.
[1206] La tirannide del legislativo è quella più temuta da Publius e, più tardi, anche da Tocqueville, che a tal proposito riporta una citazione di Madison: «La tirannide dei legislatori è attualmente, e sarà per molti anni ancora, il pericolo più formidabile. Quella del potere esecutivo verrà a suo tempo, ma in epoca più lontana». A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 264. L'autore ribadisce la vulnerabilità del legislativo anche a p. 253.

che giungevano alla Camera al termine di una lunga e proficua gestazione. Ma il partito, la «macchina di Van Buren», era «pressoché irresistibile», giacché

> Gli uomini del partito jacksoniano sono sparsi in tutto il paese, in ogni cittadina, villaggio, città, si mescolano con il popolo, partecipano alle adunanze e alle convenzioni, diventano presidenti e membri dei comitati, incalzano e spingono i loro partigiani ad un intervento attivo e vigoroso secondo direttive centrali[1208].

Così il partito fu il ponte gettato sul fossato creato dalle istituzioni, ponte che annullò la salutare distanza tra governo e governati, ossia il fondamentale principio della separazione tra esercizio e titolarità del potere. Nacque così la tirannide della maggioranza, il cui luogo non era il legislativo bensì l'esecutivo. A questo punto l'estensione della base elettorale, che dapprima manteneva la frammentazione degli interessi e il pluralismo politico, si ribaltò nel suo contrario, cioè nella folla pronta a seguire il suo leader e da esso adulata: «Quanto più un paese è più grande e la sua popolazione numerosa, tanto più la difficoltà di intesa e cooperazione cresce, e cresce di conseguenza la superiorità di chi agisca centralmente in maniera organizzata su chi organizzato non è»[1209]. Ecco la via verso il centralismo politico e amministrativo. La conseguenza di questa alleanza più o meno cosciente tra l'esecutivo e il popolo sovrano è che il popolo formalmente si trova al posto di comando - giacché il presidente si limita a eseguire la sua volontà - mentre di fatto è il partito - più precisamente nelle figure dei *bosses* e dei *wire-pullers* - a indirizzare a seconda dei suoi interessi la *public opinion* - che in questo caso non ha nulla da spartire con la ponderata e cosciente *public will*. La costituzione federalista non aveva previsto rimedi a queste novità: il meccanismo della rappresentanza si scoprì del tutto impotente di fronte ad un esercizio del potere così spregiudicato e nel contempo interamente legittimato dal popolo.

Comunque la si veda, il potere che ne risulta è assoluto nel senso etimologico del termine. O si considera il presidente come esecutore della maggioranza della volontà pubblica, e allora si tratta di una democrazia assoluta; oppure si tratta di una monarchia di fatto, poiché l'esecutivo, armato della legittimazione popolare,

---

[1207] Ivi, p. 259.
[1208] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 118.
[1209] Ivi, p. 114.

può affrontare il legislativo e il giudiziario. In entrambi i casi «il governo acquista la natura di un potere tirannico non già perché va contro la volontà del popolo, ma perché ne segue le volontà reali e ne costituisce la diretta espressione»[1210]. Fu questa particolare situazione che indusse il giudice Story ad affermare nel 1834: «Anche se in teoria viviamo in una repubblica, siamo in effetti sotto il governo assoluto di un unico uomo»[1211]. L'affermazione ha un vizio di fondo, poiché proviene da ambienti apertamente ostili alla politica di Jackson, ma trova conferme anche presso il principale alleato del presidente: ancora nel 1826, Calhoun scriveva infatti che il governo può facilmente diventare monarchico, pur restando formalmente una repubblica: «Che un governo così organizzato non assuma le caratteristiche esplicite di una monarchia, è legato al fatto che il potere esecutivo dipende dal popolo, in altre parole dal fatto che chi lo esercita deve essere elevato al potere e mantenuto in esso dalla voce del popolo. È questa responsabilità che lo rende democratico»[1212]. Senza di essa, non è monarchia per una mera questione formale: «Nel caso in cui il presidente fosse rivestito del potere di nominare il suo successore, allora risulterebbe evidente che il nostro governo cesserebbe di essere una repubblica»[1213].

In buona sostanza Jackson fu l'incarnazione del dispotismo bonapartistico, un vero «uomo della strada» e «candidato del popolo», e condusse la sua presidenza con una spiccata inclinazione al plebiscitarismo; se il suo dominio non fu distruttivo come i suoi omologhi europei, ciò è da imputare alla solidità delle istituzioni americane, che in questo caso, pur gravemente destabilizzate, assolsero pienamente il compito di traghettare la società fino ad una fase storica più ordinaria – si sarebbe però dovuta aspettare la secessione.

Ciononostante, attraversare la burrasca della presidenza Jackson non fu affatto facile né privo di conseguenze. Il partito di Old Hickory, facendo sua la dottrina *vox populi vox dei*, «essenzialmente antirepubblicana», costituì una maggioranza onnivora, accelerando la disgregazione del partito federalista[1214]. Il conflitto politico non fu più componibile, giacché la lotta per il potere politico non avveniva più sul terreno delle idee, dei valori civili, ma su quello degli interessi

[1210] Ivi, p. 123.
[1211] M. A. Jones, *op. cit.*, p. 136.
[1212] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 141.
[1213] Ibidem.
[1214] Ivi, p. 407.

interni ai partiti - ecco la partitocrazia[1215]. Il pluralismo sociale, insieme a quello politico politico, cessò di fatto di esistere[1216]. L'amore per l'eguaglianza soppiantò del tutto quello per la libertà e si arrivò così alla democrazia giacobina[1217], cioè alla «democrazia nazionale e centralizzata», che per Calhoun era «assolutistica come il regime autocratico russo»[1218]. Lieber, dal canto suo, vide in essa l'incarnazione della *french view* della politica; una democrazia assoluta, instabile, incapace di progresso, di protezione e di libertà civile. In pratica la *libertà gallicana*, costruita su un equivoco fondamentale:

> Sembra che vi sia in Francia una confusione costante di eguaglianza e democrazia, da un lato, e di democrazia e libertà dall'altro; ora, sebbene l'eguaglianza sia una parte rilevante di ogni libertà, e nessuna libertà possa essere immaginata senza un carattere democratico, l'eguaglianza e la democrazia da sole sono ben lontane da procurare la libertà. Possono essere il peggiore dei dispotismi: l'uno, come quello comunista, annulla l'individualità; l'altro, l'assolutismo democratico, è un potere realmente onnipresente [...] e senza responsabilità personale[1219].

Ciò a lungo termine favorì l'instabilità politica. Già indebolito dalla scissione interna provocata da Calhoun, il partito subì un'ulteriore spaccatura con la lotta alla banca di Biddle, che portò al panico del 1837. I dissidenti confluirono nel partito Whig, nato intorno al 1834, mentre il partito democratico spostò lentamente il baricentro verso sud. I Whigs si rafforzarono e divennero il rifugio di tutti gli oppositori dell'amministrazione Jackson e, in seguito, del suo successore Van Buren.

Ecco quindi perché il doppio mandato di Jackson rappresenta anche un punto di partenza. Fu il traguardo di un lungo processo di democratizzazione e nello stesso tempo l'inizio di una nuova fase che costrinse la nazione a fronteggiare i suoi problemi. Per diverse cause concomitanti, dagli effetti del Second Great Awakening alle condizioni economiche del paese, nei tre decenni seguenti vi fu

---

[1215] Ivi, p. 272.

[1216] Così descriveva l'appiattimento delle idee Tocqueville, che visitò gli Stati Uniti proprio nel particolare periodo di Jackson: «Non conosco un paese in cui regni, in generale, una minore indipendenza di spirito e una minore vera libertà di discussione come in America. [...] In seno a una democrazia organizzata come quella degli Stati Uniti non si trova che un potere, un solo elemento di forza e di successo, e nulla al di fuori di esso». *Op. cit.*, p. 260.

[1217] M. Salvadori, *op. cit.*, p. 273

[1218] Ivi, p. 225.

[1219] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 282.

un riposizionamento incessante dei due partiti. I Whigs assunsero poco a poco il ruolo degli abolizionisti, mentre il partito democratico si ergeva sempre più marcatamente a difesa delle istanze dei proprietari di schiavi. Con il passare degli anni le antiche divisioni ideologiche sbiadirono per fare spazio ad una separazione su base sempre più territoriale, che vedeva la *slavocracy* del sud trincerata a difesa della sua istituzione e il nord nell'affermazione dei principî costituzionali - eguaglianza e sovranità nazionale - e, conseguentemente, di un blando abolizionismo. Nel residuo spazio politico si collocavano i terzi partiti, come il Free Soil – poi Free Democratic - che si prefiggeva l'abolizione come unico obiettivo. Con il tempo divisioni interne e intrighi politici portarono i *Free soilers* a essere assorbiti dai Whig, i quali, indeboliti dalla sventurata vittoria di Harrison e distrutti a seguito delle elezioni del 1854, si ricostituirono rapidamente rispolverando dall'epoca jeffersoniana il nome di Repubblicani. Per riassumere, ogni evento fortuito e ogni dibattito politico tra il 1830 e l'elezione di Lincoln, nel 1860, non fece che polarizzare ulteriormente gli schieramenti e rafforzarli nelle loro convinzioni. Paradossalmente, i reiterati tentativi di attenuare il conflitto ebbero effetti anche peggiori, proprio perché attentavano alle libertà democratiche di cui Jackson era stato il paladino: la «regola del bavaglio», che bandiva la schiavitù dagli oggetti di possibile discussione politica, ebbe un effetto boomerang e riaprì violentemente il dibattito sulle libertà civili, grazie al quale i democratici vennero dipinti sempre più come usurpatori e difensori della peculiare istituzione[1220]. La guerra contro il Messico, con la quale Polk auspicava di corroborare l'unità nazionale intorno allo sforzo bellico, divise la nazione quando si trattò di decidere se il territorio annesso avrebbe dovuto o meno permettere la schiavitù. Il seguente compromesso del 1850 esacerbò ancor di più le posizioni, e la sua opera distruttiva fu completata dal successivo Kansas-Nebraska Bill elaborato da S. A. Douglas. I conflitti politici che il *bill* causò portarono alla fine del partito Whig e contemporaneamente all'uscita di molti democratici dal partito, che accentuò il suo carattere sudista.

Particolare importanza riveste il caso Dred Scott, che scoprì una contraddizione insanabile in seno al partito democratico. Nel 1857 la sentenza del giudice della Corte Suprema Taney, pupillo di Jackson, mise in discussione la dottrina della

[1220] *In primis* la libertà di parola, grazie all'opera di John Quincy Adams. La censura della posta negli stati schiavisti, decisa da Jackson, confermò l'apprensione di Calhoun per le «libertà costituzionali».

sovranità popolare che S. Douglas, egli stesso democratico, aveva avanzato nel *bill* di pochi anni prima. Si creò così una spaccatura interna al partito: da un lato esso difendeva l'istituzione della schiavitù contestando la prerogativa dei singoli stati circa le modalità di liberazione degli schiavi, come il Missouri nel caso Scott. Dall'altro proponeva un modello di sovranità popolare in virtù del quale ogni Stato avrebbe potuto decidere autonomamente tutte le questioni legate alla schiavitù.

Si giunse così al 1860 con una divisione ben definita: già nel 1858 i celebri dibattiti tra Lincoln e Douglas per l'elezione al Senato non trattavano d'altro che della schiavitù. Le elezioni del 1860 videro da una parte i democratici sostenere quest'ultima a scapito dell'Unione, mentre dall'altra i repubblicani combattevano con priorità opposte. Come disse Rhett, era giunto il momento di scegliere: i proprietari di schiavi dovevano «governarsi da sé o perire»[1221].

Il punto, come ben sottolinea Wilentz, è che lo *shift*, lo scivolamento dalla democrazia nazionale jacksoniana verso una divisione in due partiti secondo il criterio della schiavitù, e della secessione, era già in nuce nella stessa democrazia di Jackson. Entrambi gli schieramenti si rifacevano infatti ai valori jeffersoniani riproposti da Old Hickory: il partito democratico si fece difensore dei diritti dei singoli stati e del cittadino di fronte al governo federale, mentre il partito Whig - poi Repubblicano - si fece alfiere dei valori di eguaglianza, naturalmente poco compatibili con la schiavitù. Tutto ciò non fu privo di ironie, come ad esempio il partito democratico e fautore della sovranità statale che invocava, a seguito del Compromesso del 1850, l'autorità federale per far applicare il Fugitive Slave Act. O, ancora, i Whigs del Sud che miravano all'abolizione non per motivi umanitari, ma per razzismo, cercando di eliminare la presenza della popolazione di colore dai nuovi stati e territori.

3. Le risposte di Lieber ai nuovi quesiti della democrazia jacksoniana.

La carriera di Lieber negli Stati Uniti coincise precisamente con la democrazia jacksoniana, un contesto evidentemente molto complesso che non poteva non riflettersi nelle sue opere. Al di là delle cruciali evoluzioni politiche, anche l'economia e la società vissero un periodo di grande fermento. Vi furono reiterate

[1221] S. Wilentz, *op. cit.*, p. 728.

crisi economiche: dapprima nel 1819[1222]; poi una pesantissima duplice crisi, nel 1837-38; successivamente, le speculazioni finanziarie legate alla colonizzazione di nuovi territori e all'afflusso dell'oro californiano perdurarono fino a una terza crisi nel 1857. Ai sobbalzi di un'economia giovane e instabile e alla nascita di una classe operaia corrisposero i dibattiti sulla natura della proprietà, a sua volta strettamente legata alla schiavitù. A livello culturale e sociale, poi, non sono trascurabili gli effetti del Second Great Awakening, che focalizzò l'attenzione sui problemi quali le carceri, l'educazione, la posizione sociale della donna, i danni causati dall'alcool e le questioni a proposito dell'immigrazione, oltre che, naturalmente, l'abolizionismo. Queste radicali trasformazioni della vita americana gettano una luce precisa sulle opere di Lieber. La teoria politica che egli elabora nei due testi principali è il tentativo di trovare nuovi argini al potere debordante della democrazia e del plebiscitarismo. Imperniato sulla combinazione di autogoverno, libertà civili e solide istituzioni; retto dalla chiave di volta della *rule of law* e sotto l'egida dell'etica politica, il sistema politico di Lieber tenta ambiziosamente di conciliare un governo popolare con il rispetto della legge e con la stabilità politica, assumendo però come dati di fatto ormai inevitabili sia l'esistenza dei partiti organizzati sia il maggior peso dell'esecutivo. Il sistema di *self-government* mira a ripristinare un governo federalista, non maggioritario, cioè una «democrazia a maggioranza composta, dove il negoziato costituisce l'anima della struttura federale»[1223]: costituisce un modo per conservare la peculiarità della democrazia - il flusso di potere ascendente - imbrigliandola entro confini giuridici garantiti dalla struttura di governo e supportati dal panorama istituzionale.

Senza esulare eccessivamente dal nostro ambito, è bene annotare che anche teoria di Calhoun tentò una via verso una nuova politica: una volta che si spuntino gli elementi legati agli interessi regionalistici di Calhoun, orientato alla difesa dell'istituzione peculiare e degli interessi del Sud, l'idea della maggioranza concorrente altro non è che il tentativo di ripristinare la composizione degli interessi a livello istituzionale, esattamente come avveniva prima di Jackson; in questo modo si può impedire al governo di fare «un uso deviato dei suoi poteri, trasformandoli da poteri finalizzati al bene comune a mezzo per opprimere gli

---

[1222] L'astio di Jackson nei confronti della Banca centrale era dovuto in parte al fatto che egli vedeva nell'istituzione federale il principale colpevole di quel collasso.
[1223] La formula è di Elazar, in M. Salvadori, *op. cit.*, p. 238.

interessi più deboli della comunità»[1224]. L'obiettivo ultimo è costringere «le parti della società ad essere giuste le une verso le altre, mediante l'obbligo di consultazione circa gli interessi degli uni e degli altri; il che può essere messo in atto, quale che sia il mezzo, richiedendo l'assenso concorrente di tutti i grandi e distinti interessi della comunità alle misure del governo»[1225].

Così la diversità delle soluzioni avanzate da Calhoun e da Lieber non cancellano la base comune dei due autori, soprattutto nella parte analitica, i quali offrono risposte diverse alle stesse domande. Vi sono, naturalmente, importanti differenze. In primo luogo Calhoun ritiene fondamentale la distinzione tra governanti e governati: «In ogni forma di governo deve esistere di necessità la distinzione tra chi governa e chi è governato. Anche nella più popolare delle democrazie, l'intero corpo del popolo non può esprimere sotto questo rispetto un rapporto indistinto col governo»[1226]. Al contrario Lieber tenta, ovviamente ammettendo l'esistenza di una classe di governanti - i rappresentanti e i funzionari dei partiti ne sono un esempio -, di costruire il sistema di *self-government* per garantire una gestione di governo *by self and of self*[1227]. In questo senso procede la riduzione della distanza tra pubblico e privato, tra politica e individuo, che si incontrano a metà strada nel terreno del *civile* e della partecipazione.

Inoltre non è trascurabile la differenza di prospettive politiche: alcuni meccanismi, come la doppia presidenza, sono in Calhoun esplicitamente funzionali alla difesa della causa del Sud; anche quando parla della «distruzione dell'azione autodiretta», che costituisce «il bene supremo», oppure della sovranità popolare, egli parla dal pulpito degli *state rights*[1228]. Al contrario Lieber, convinto federalista, riferì la sovranità popolare all'intera nazione americana, con un punto di vista spiccatamente nazionale.

[1224] Ivi, p. 252.
[1225] Ibidem.
[1226] Ivi, p. 133.
[1227] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 250.
[1228] Ivi, p. 120.

V
L'ATTIVITÀ PUBBLICISTICA: LIEBER E IL SUO TEMPO

L'accademica pacatezza con cui Lieber guardava al di là degli eventi del momento, cercando sempre un quadro d'insieme, non gli impedì di vedere ciò che accadeva intorno a lui. Spinto da un'inesauribile curiosità e dotato di altrettanta energia, non trascurò nessuno dei temi di maggior attualità. In un primo momento il lavoro svolto per l'*Encyclopaedia Americana* e l'attività di corrispondente per diversi periodici tedeschi lo portarono a indagare i più disparati ambiti della vita americana[1229]. Al vivo interesse per l'ambito pedagogico si aggiunse ben presto quello per la penologia, che egli vedeva strettamente intrecciata con l'educazione, come emerge dai brevi *Remarks on the relation between education and crime* del 1835[1230]. Un testo più ampio, del 1838, è *On penal law*[1231], in cui Lieber, partendo dal motto «leggi miti, giudici severi, calma punizione», cercò di chiarire quale sia lo scopo della detenzione, delineando contemporaneamente i principî morali alla base dell'applicazione della legge[1232]. Dopo il «periodo pedagogico», che comprese un fugace interessamento alle lingue dei nativi americani, Lieber spostò la sua attenzione al diritto, giungendo alla pubblicazione di *Legal hermeneutics* come appendice a *Political Ethics*[1233].

Negli anni '40 egli concentrò i suoi sforzi sui temi della proprietà e del lavoro, trattati in *On labour & property*, un testo strettamente legato alle particolari condizioni dell'epoca: il panico del 1837, una classe operaia nascente e politicamente sempre più presente e un dibattito articolato sulla natura della proprietà privata, anche sollecitato dalle idee radicali di operaisti come O.

[1229] F. Freidel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 61.

[1230] Sul tema della penologia cfr. Freidel, *op. cit.*, p. 185-186. Lieber progettò un ampio trattato sul tema, opera che passò in secondo piano e non fu mai scritta. Fu tuttavia un attivo membro dei *Friends of prison discipline* e fu a lungo in contatto con Dorothea Dix. C. S. Phinney, *Francis Lieber's influence on american thought and some of his unpublished letters*, International Printing Co., Philadelphia 1918., p. 51. Cfr. T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber,* Cambridge University Press, 1882, p. 248. Per le proposte avanzate in ambito penale, cfr. Freidel, *op. cit.*, pp. 185-187.

[1231] Incluso in F. Lieber, *Miscellaneous writings*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1881, vol. II.

[1232] Ivi, II, p. 471.

[1233] F. Freidel, *op. cit.*, p. 179; T. S. Perry, *op. cit.*, p. 81.

Brownson. Nel decennio successivo la pubblicazione di *On civil liberty* lo distolse da altre attività, cui poté dedicarsi con libertà a partire dal ritorno al Nord: collaborando in via semi-ufficiale con il governo Lincoln e presiedendo la Loyal Publication Society, Lieber diede alle stampe numerosi pamphlets di propaganda unionista e abolizionista. Nel 1863 redasse il *General order no. 100* per conto dello stato maggiore di Lincoln. Una volta terminato il conflitto si dedicò a due ambiti, ai suoi occhi speculari: da un lato alle questioni legate alla complessa ricostruzione, materiale e culturale, dell'identità nazionale americana; dall'altro a una prospettiva internazionalista che ambiva alla normalizzazione dei rapporti internazionali. Cercheremo ora di trattare questi diversi ambiti – educazione, internazionalismo, guerra, schiavitù e nazionalismo – in modo separato, cercando ove possibile di evidenziare le abbondanti sovrapposizioni.

1. «Ti abbiamo dato il cesello; ora modella il marmo»[1234]. L'educazione e l'istruzione.

Il primo tema è l'educazione, corollario cruciale dell'etica politica. Essa è di gran lunga il principale vettore di quel *public spirit* senza il quale non può sussistere una società. Ha una natura spiccatamente politica, e l'elaborazione di un sistema educativo è parte integrante di qualsiasi discussione sullo stato e sul suo funzionamento. Infatti il tema è, in *Political Ethics*, al cuore dello stato amacratico: la «trasmissione della conoscenza, della capacità e della moralità, quel principale legame che unisce una generazione all'altra [...], è un soggetto di primaria importanza in ogni cosa che riguarda la società»[1235]. Attenzione, però, a non trascurarne i possibili effetti collaterali: «L'educazione è un po' come l'alfabeto che insegna. Dipende da che uso ne facciamo», scrive Lieber in *On civil liberty*[1236]. Come spesso avviene nel suo schema di pensiero, il valore dell'educazione - del cittadino come dell'uomo, poiché un buon cittadino è anche un uomo di valore e viceversa - risiede nel delicato equilibrio tra due istanze opposte: da un lato infatti egli osserva che «l'educazione universale in Germania rende [i tedeschi] *impracticable*. Uno degli scopi principali e dei benefìci della

[1234] F. Lieber, *On the necessity of continued self-education*, in *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 285.
[1235] F. Lieber, *Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1892, II, p. 108.
[1236] F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, J. B. Lippincott & Co., Philadelphia 1883, cit., p. 299.

buona educazione è la sempre maggiore individualizzazione, la quale presenta l'effetto collaterale di rendere l'uomo meno incline alle azioni comuni»[1237]. L'individuo istruito, più autonomo, può fare fatica a restare nel quadro di una proficua vita in comunità, vanificando la spinta dell'educazione verso la civilizzazione e il progresso[1238]. Dal lato opposto vi è un rischio altrettanto reale, l'omogeneizzazione cui porta un'educazione superficiale e incurante dell'inclinazione individuale. Entrambi gli eccessi sono distruttivi: l'autonomia del singolo può portare alla disgregazione del tessuto sociale e all'anarchia; l'omogeneità e l'addestramento all'obbedienza possono invece privare i cittadini dell'iniziativa e della varietà che alimentano il progresso della comunità politica.

Questa ambiguità è insita nell'educazione e non ammette soluzioni al di fuori del mantenimento della tensione tra i due effetti. Senza sorprese, anche in ciò il modello da emulare è il popolo anglicano: «Ancora una volta e come in mille altre cose, soltanto gli inglesi hanno mantenuto un giusto mezzo. Un inglese, benché altamente educato, è comunque capace di subordinare se stesso»[1239]. Qui si gioca tutto il valore dell'educazione, che è il fondamento della prosperità sociale soltanto se mantiene insieme il carattere individualizzante e socializzante, la spinta all'autonomia e all'obbedienza, in modo da bilanciarli costantemente[1240]. Ciò spinge Lieber a insistere sulla necessità che sia lo Stato a preoccuparsi direttamente del sistema di istruzione. Naturalmente, le istituzioni educative private non sono nocive, ma devono esistere oltre alla struttura pubblica. Dato che un sistema educativo richiede grandi mezzi, è difficile che il privato possa occuparsene; se può, allora cercherà di rientrare del suo investimento orientando l'educazione in funzione del suo interesse[1241].

Una volta che si sia trovata la giusta ricetta, entrambi gli effetti dell'educazione potranno esprimersi nella vita del cittadino. Questi saprà che «obbedire alle leggi è un privilegio, e obbedire a quelle giuste un piacere»[1242]; e sarà abbastanza autonomo da giudicare con obiettività ciò che la politica gli propone, una

[1237] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 240.
[1238] F. Freidel, *op. cit.*, p.104-107; cfr. anche F. Lieber, *The stranger in America*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1835, p. 65.
[1239] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 240.
[1240] «Sarebbe impossibile, e, se fosse possibile, sarebbe disastroso per la società estinguere la naturale tendenza all'uniformità e al costume». F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 109.
[1241] Ivi, II, pp. 112-115.
[1242] Ivi, II, p. 117. In altre parole soltanto l'educazione può fornire gli strumenti per rimediare «agli abusi che la libertà permette», insegnando a rimanere nel giusto amalgama di diritti e doveri. T. S. Perry, *op. cit.*, p. 120.

competenza inestimabile per un governo fondato in larga misura sull'opinione pubblica[1243].

A chi sostiene che l'educazione pertiene alla famiglia, ed esula dai compiti dello stato, Lieber risponde che la famiglia è sì alla base dello stato, ma non coincide con esso. È vero che rappresenta il primo alveo di istruzione[1244]; ma è altresì vero che «difficilmente due cose al mondo possono essere diverse da stato e famiglia; l'una basata su istinto, amore e tolleranza, l'altro su giustizia, legge, diritto»[1245].

Una seconda obiezione all'educazione si trova nei succitati *Remarks on the relation between education and crime*, in cui Lieber esamina la diffusa idea secondo cui vi sarebbe una proporzionalità diretta tra crimini ed educazione[1246]. Lieber contesta tale teoria, falsata dalla superficialità e ingenuità delle osservazioni statistiche. È vero che vi sono più crimini nelle civiltà più avanzate, che in linea di massima sono anche le più educate; il legame, però, non è tra educazione e crimine, bensì tra quest'ultimo e il grado di civiltà[1247]. Una maggiore civilizzazione comporta infatti una più ampia gamma di comportamenti, e dunque anche uno spettro più ampio di comportamenti criminali. L'educazione, lungi dal favorire il crimine, si rivela inversamente proporzionale a esso, come provano statistiche più dettagliate[1248]. In primo luogo perché l'educazione tempera lo spirito e insegna il valore dell'onestà, sviluppando il lato sociale dell'uomo; in seconda battuta perché l'ignoranza è ciò che più favorisce il crimine, lasciando impreparati di fronte all'inganno[1249].

Il frutto dell'educazione - che è anche un diritto primordiale di ogni cittadino[1250] - non si esaurisce nell'ambito politico, insegnando la complementarietù di «ordine e libertà»[1251]. L'educazione è anche funzionale alla

---

[1243] «Due cose mi sembrano di eguale importanza per un buon cittadino; [...] intendo un'ardente devozione e una gelosa sfiducia». F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I. p. 198.
[1244] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 111.
[1245] Ivi, II, p. 112. La stessa cosa è spiegata chiaramente anche in *The stranger in America*, cit., p. 289.
[1246] «Nella Camera dei Comuni e nella Camera dei Lords inglesi è stato affermato che l'educazione è ben lontana da favorire la diminuzione del crimine, e ci si è riferiti agli Stati Uniti come prova di questo fatto». F. Lieber, *Remarks on the relation between education and crime*, 1835, p. 3.
[1247] Ivi, pp. 5-6.
[1248] Ivi, pp. 8; 12-13.
[1249] Ivi, p. 8. Lo stesso si può trovare in *Political ethics*, cit., II, p. 106.
[1250] Ivi, II, p. 113.
[1251] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 165. Su questo tema sono anche significativi alcuni passi del discorso del 1858 *History and political science as necessary studies in free countries*, in particolare pp. 54-60, in cui Lieber passa in rassegna gli errori tipici delle concezioni comuniste – che ignorano l'istinto di proprietà e di produzione – e individualiste – che trascurano la naturalità

realizzazione personale. Nel discorso ai diplomati del 1851 Lieber insistette sulla necessità di proseguire la propria educazione al di fuori del corso di studi, introducendo una distinzione molto importante. Ciò che si impara nella scuola primaria, per abitudine e imitazione, rientra nella sfera dell'istruzione, la quale è più vicina all'addestramento che all'educazione. Essa si rende necessaria a causa della particolare condizione dei bambini e dei giovani, che solo così possono essere introdotti nel quadro della *rule of law*. Dopo la scuola primaria l'educazione diventa un atto deliberato che porta all'acquisizione di un «principio d'azione»[1252]. Questa distinzione permette di conciliare l'apprendimento funzionale a formare i «futuri cittadini» con la realizzazione individuale che si persegue in età adulta[1253].

L'educazione, in poche parole, contribuisce in modo decisivo a costruire un individuo insieme autonomo e adatto alla vita sociale. Il perno è la giustizia, prima tra le virtù: poiché consiste nel «fare astrazione del proprio punto di vista per adottare una prospettiva il più possibile oggettiva», la giustizia mette il singolo in condizione di capire quando la *self-realization* deve cedere il passo all'obbedienza[1254].

Ma come avviene, come si ottiene l'educazione? In *On civil liberty* Lieber scrive: «L'educazione è stata considerata da molti come la vera base della libertà popolare. È senza dubbio vero [...] che un'educazione solida e diffusa è indispensabile alla libertà. Ma non è la libertà stessa, né porta necessariamente a essa. La Prussia è uno dei paesi più istruiti, ma la libertà non ha ancora trovato solide radici»[1255].

Il giudice J. Story, complimentandosi con Lieber per *Political ethics*, indicò la via da seguire ammirando come il tema dell'etica del cittadino si connettesse naturalmente con la storia[1256]. Conoscere il passato permette all'individuo di relativizzare per valutare meglio, di fare un passo indietro per giudicare con lucidità[1257]. Ritorna così il tema delle istituzioni, luogo in cui storia e politica si intrecciano. La storia «coltiva lo spirito istituzionale nei giovani»[1258]. Una buona conoscenza storica è una vera e propria competenza (*skill*) politica, la cui

dell'istinto sociale e la necessità di agire collettivamente tramite lo stato, ad esempio per mezzo della tassazione.

[1252] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, I, p. 285.

[1253] «l'uomo per essere pienamente uomo deve essere un cittadino, cioè un membro dello stato». F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 109.

[1254] Ivi, I, pp. 406-407.

[1255] F. Lieber, *On civil Liberty*, cit., pp. 298-299.

[1256] F. Freidel, *op. cit*., p. 144.

[1257] F. Lieber, *Political ethics*, cit., I, pp. 274, 291-293. Cfr. anche PE, II, pp. 104-105.

[1258] *History and political science as necessary studies*, cit., pp. 24-25.

importanza è pari alle libertà di cui gode il cittadino, secondo il consueto schema di diritti e doveri; è pertanto vitale in una repubblica[1259]: «Se il potere di costruire o distruggere risiede interamente nelle mani delle persone [del popolo], allora esse dovranno imparare, da giovani, i principî che devono guidare le loro azioni, e le variazioni che tali principî possono subire una volta applicati»[1260].

Non per niente Lieber definisce la storia una «scienza sacra». Condividendo i timori di Tocqueville - secondo cui la democrazia isola l'individuo dal corso del tempo[1261] - Lieber propone l'insegnamento della storia come panacea del male democratico. Tutto il peso di questa sacralità ricade in ultima analisi su due pilastri, lo storico e il docente, chiamati rispettivamente a sviluppare questa conoscenza secondo verità e a trasmetterla alle generazioni future. «Il compito dello storico è sempre tanto arduo quanto solenne [...]. Non conosco che pochissime posizioni più degne di quella di un insegnante di storia; e ancor meno più degne di quella di un professore nominato da una repubblica affinché istruisca i suoi giovani sulla storia civile»[1262]. Proprio in una repubblica, la libertà civile impone maggiori doveri a fronte delle maggiori libertà. Coerentemente con quanto affermò nei testi, Lieber spese gran parte della sua vita per l'insegnamento, mostrando di sapersi muovere con competenza nell'ambiente americano. La pubblicazione di *Ueber die Lancasterische Lehrweise* suggerisce che durante il suo soggiorno a Londra l'interesse per la pedagogia era già vivo. In seguito, durante la quasi quarantennale carriera accademica (1835-1872) tra Columbia e New York, egli fu parte attiva del diffuso dibattito sulla pedagogia, e prese parte ad alcune delle riforme scaturite dalla «febbre pedagogica». Sbarcato a Boston, egli fu ben presto coinvolto in alcuni progetti volti a migliorare, in pratica «prussianizzandole», le istituzioni educative statunitensi. Già nel 1830 si guadagnò un posto nel comitato che avrebbe dovuto riformare la Columbia

[1259] Ivi, pp. 23-24. *Miscellaneous writings*, cit., I, pp. 188-190. 179. A p. 195 si legge «Se la storia è una scienza importante per chiunque, lo è particolarmente per i cittadini di una repubblica - per i membri di una comunità che dipende essenzialmente dalle istituzioni»! nella pagina successiva «se il potere di distruggere e costruire è affidato totalmente al popolo. Allora esso dovrebbe imparare, da giovane, i principî che devono regolare la sua azione, e le modificazioni che questi principî generano se applicati»! Considerazioni analoghe sono ribadite nel discorso di inaugurazione dell'anno accademico nel 1858.

[1260] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, pp.196-197. Anche in *Political ethics* leggiamo «maggiore è la libertà di cui gode una società, più sono essenziali queste abitudini [dell'educazione], specialmente in tempi moderni». Cit., II, p. 118.

[1261] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, pp. 186-187.

[1262] Ivi, I, pp. 194-195.

University di New York[1263]. Anche se si concluse con un nulla di fatto, il tentativo di riforma mise in luce la sua figura; così, qualche anno dopo Nicholas Biddle lo chiamò a scrivere una bozza per lo statuto del Girard College. Immersosi in questo urgente lavoro, Lieber redasse un documento - contenuto nel secondo volume di *Miscellaneous Writings*[1264] - in cui evidenziava l'urgenza di considerare l'educazione dal punto di vista dell'interesse pubblico, e parallelamente di mantenere la massima libertà dell'insegnamento[1265]. Il lavoro fu accolto molto favorevolmente dall'ambiente intellettuale, ma non fece breccia nelle istituzioni preposte all'approvazione[1266].

Una volta stabilitosi nel profondo Sud, Lieber poté affinare i suoi personali metodi educativi. Ben consapevole della superiorità delle istituzioni e del metodo educativo prussiano su quello americano, non esitò a importare metodi e prassi: i suoi testi furono tra i primi, in ambito anglosassone, a recare precisi sistemi di notazione[1267]. Inoltre Lieber elaborò una didattica innovativa, basata sull'uso di tavole cronologiche, divise per argomento, che traducevano graficamente i principali processi storici, gli eventi chiave e soprattutto le relazioni tra diverse nazioni in dati periodi[1268].

A dimostrare la rilevanza politica dell'educazione fu, incidentalmente, la questione dell'immigrazione. Negli anni '40 l'immigrazione di cattolici, in gran parte tedeschi e irlandesi, non era ben vista da molti ambienti politici, in particolare dal partito nativista. A Lieber fu proposto di guidare un intervento di «educazione politica» dei tedeschi, poco avvezzi alle libertà democratiche, mediante l'istituzione di un organo formativo apposito. Ma Lieber non condivideva affatto le posizioni nativiste[1269]: all'argomento ricorrente che «non tutti gli immigrati sono Tocqueville» egli soleva ribattere che «neanche coloro che sono nati qui sono tutti Marshall, Jefferson, Calhoun, Clay, Webster». Senza esitare declinò quindi la proposta: «Mi piacerebbe, a dire il vero, fondare un

[1263] L. R. Harley, *Francis Lieber: his life and political philosophy*, Columbia University Press, New York 1899, pp. 59-60.
[1264] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 495.
[1265] «C'è una sola religione dietro tutte le sette; un solo patriottismo dietro i diversi partiti; un unico amore per la scienza e la conoscenza dietro la varietà di teorie». L. R. Harley, *op. cit.*, p. 61.
[1266] F. Freidel, *op. cit.*, pp. 106-107.
[1267] Ad esempio cfr. T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 134; 212.
[1268] Le innovazioni e i metodi didattici di Lieber sono ampiamente trattati in L. R. Harley, *op. cit.*, pp. 106-113; F. Freidel, *op. cit.*, pp.138,139; 146-150; 367-368. Cfr anche F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 86. Le novità che propose guadagnarono a Lieber anche il dileggio di alcuni colleghi e le critiche del presidente della Columbia: T. S. Perry, *op. cit.*, p. 379; F. Freidel, *op. cit.*, pp. 367-368.
[1269] T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 278-279.

college anglo-tedesco, ma sarebbe per il duplice obiettivo di favorire l'assimilazione e importare l'educazione e le conoscenze tedesche»[1270].

Successivamente le sue indagini sfiorarono campi più precisi, da cui scaturirono due testi, entrambi del 1850; il brevissimo *The necessity of religious instruction in colleges* e *A paper on the vocal sounds of Laura Bridgman*, che prendeva in esame i problemi dell'apprendimento dei sordomuti. Un altro tema, l'insegnamento delle lingue classiche, era già stato trattato ampiamente ne *On the study of foreign languages, especially on the classic tongues*, una lettera poi pubblicata nel 1837[1271].

Lieber partecipò poi a un secondo programma di riforma universitaria che si sarebbe rivelato nodale per la sua carriera. Nel 1853 fu consultato dal presidente della Columbia in merito a una profonda riforma dell'università di New York. Il cammino della riforma fu lungo, e nel 1857 – ormai dimissionario dal South Carolina e in cerca di una cattedra – Lieber sottopose l'elaborato che aveva prodotto. Si trattava di una serie di punti inerenti l'organizzazione di ogni aspetto della vita universitaria, dalla composizione del Senato accademico alle modalità di nomina dei docenti, dall'ammissione di studenti al rilascio di diplomi. In particolare Lieber propose – cosa che si rivelò in anticipo sui tempi – una classificazione dei docenti in tre classi: «ordinari», «nominati» che insegnassero singoli corsi e «lettori occasionali» per tenere lezioni puntuali sul loro argomento di lavoro[1272]. Propose inoltre una precisa organizzazione dell'Università, che prevedeva inizialmente quattro corsi destinati ad aumentare col tempo: «Pare importante avviare immediatamente l'università, anche se su scala limitata, più che aspettare di arrivare a una completa organizzazione prima di crearla»[1273]. Naturalmente tra i quattro insegnamenti che avrebbero costituito il nucleo originario vi era quello di «storia e scienza politica», che rispecchiava alla perfezione le competenze di Lieber[1274]. Come previsto, Lieber ottenne quasi automaticamente la cattedra di «Storia e scienza politica», di cui aveva personalmente richiesto la particolare denominazione. Il nuovo incarico lo vedeva

---

[1270] F. Freidel, *op. cit.*, p. 233. Lieber non perde occasione per sottolineare i contributi degli stranieri ai paesi che li hanno adottati. T. S. Perry, *op. cit.*, p. 292. «Molte delle più grandi nazioni sono nate dal mescolamento di altre». F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 296.

[1271] *The necessity of religious instruction in colleges è contenuto in Miscellaneous writings*, cit., II; *A paper on the vocal sounds of Laura Bridgman* e *On the study of foreign languages* sono raccolti nel volume II.

[1272] L. R. Harley, *op.cit.*, pp. 83-88. Oltre a ciò propose di invitare con regolarità dei professori dall'estero, cosa che avrebbe arricchito notevolmente l'insegnamento.

[1273] Ivi, p. 84.

[1274] Ibidem.

«professore della più grande materia nella più grande città della più grande Unione», e gli permise di insegnare quella peculiare commistione di filosofia, storia e scienza politica che riteneva indispensabile per preparare i giovani alla vita di cittadini[1275]. Il discorso inaugurale del primo anno alla Columbia, nel 1858, è un testo decisivo in questo senso. Sottolineando il fermento del periodo storico, egli mostrò come soltanto la storia sia in grado di prepararci a vivere nella società, la quale per essere tale deve dispiegarsi nel tempo. Inoltre precisò più volte come il suo metodo lo portasse a diffidare sia della scuola storica, che «sacrifica la giustizia, la libertà, la saggezza e la verità sull'altare del precedente e di ciò che è stato», sia della scuola filosofica, che mira a ridurre ogni stato, razza e nazione a un «tipo predeterminato» mostrandone poi l'ineluttabile destino[1276].

2. Lineamenti di diritto internazionale

Nello stesso discorso del 1858, intitolato *History and political sciences, necessary studies in free countries*, Lieber sottopose all'uditorio la sua interpretazione del lungo cammino della storia. Ricollegandosi al ragionamento iniziato in *Political Ethics*, in cui aveva mostrato il processo generale di nazionalizzazione dell'Europa e dell'America avviatosi con la fine del medioevo, egli proseguì aggiungendo un tassello. Nell'antichità, scrisse, le diverse civiltà si avvicendavano ciclicamente nel ruolo di potenza egemone, passandosi periodicamente il testimone del comando. Una volta sconfitta o caduta, una civiltà non aveva speranza di ritornare al predominio. Così accadde per Roma e, prima ancora, per la Grecia. Ciò che avviene in età moderna è assai diverso. Più stati conducono il gioco nello stesso tempo, e anche quando uno di essi perde il primato non è spacciato per sempre, perché dotato, in quanto nazione, di un potere di recupero[1277]. Ciò altera sostanzialmente le dinamiche internazionali, rendendo impraticabile una gestione delle relazioni nel segno della forza. Le relazioni non sono più tra dominante e dominati, ma devono basarsi su una qualche forma di parità. Né, in virtù della

[1275] T. S. Perry, *op. cit*., p. 296.
[1276] F. Lieber, *History and political science as necessary studies*, cit., pp.19-20. In ciò non risparmia le critiche a Hegel e all'idea di uno spirito della storia. Ivi, p. 22n; cfr. Anche *Miscellaneous writings*, cit., pp. 376-377; e T. S. Perry, *op. cit*., p. 412. Per le origini del metodo storico di Lieber, cfr. F. Freidel, che vede influenze di Ranke, Guizot, Von Rotteck e Schleiermacher, oltre naturalmente a Niebuhr. *Op. cit*., p. 144-154.
[1277] Questa teoria è esposta ad esempio in *The origin and development of the first constituents of civilization*, in *Miscellaneous writings*, I, p. 214; nuovamente nell'introduzione di *Fragments of political science on nationalism and internationalism*, ivi, II, pp. 222-223.

possibilità di rigenerazione, è permesso ignorare gli attori politici che al momento sono relegati in secondo piano. A questo nuovo problema deve rivolgersi lo studio della storia: la fase «internazionale» che sta nascendo, «quella più importante in epoca moderna», è solo l'ultima delle cinque fasi della storia individuate da Lieber – le prime tre determinano la nazionalizzazione degli stati, mentre la quarta introduce lo studio della *polity* americana e delle sue innovative peculiarità[1278].

Il processo di nazionalizzazione che ha coinvolto gli stati europei ha portato ad un nuovo ordine di relazioni, internazionali appunto, che apre a incognite del tutto nuove. Sotto questo aspetto l'internazionalizzazione è l'altra faccia del nazionalismo[1279]: consolidando l'identità di un popolo all'interno di confini sufficientemente stabili, la nazione viene alla luce come nuovo attore sullo scacchiere politico. Restano però del tutto ignote, e definirle è il compito più pressante che ci spetta, le regole con cui la partita si deve giocare.

In *Political Ethics*, pubblicato alla fine degli anni '30, la prospettiva internazionale è ancora a livello embrionale. Viene trattata nell'ultima parte dell'ultimo capitolo, e sembra assumere la funzione di soluzione di ripiego, un metodo alternativo alla guerra, e nemmeno troppo efficace, per decidere le controversie. Soltanto dopo aver trattato gli aspetti giuridici della guerra e i risvolti etici della sua gestione, infatti, Lieber avanza il suo scettico auspicio: poiché «la guerra è immorale e genera immoralità; non reca mai benefici eguali ai mali che porta», teoricamente «le nazioni dovrebbero, come esseri razionali, appianare le loro dispute – e potrebbero farlo con facilità – nello stesso modo in cui si risolvono quelle tra singoli uomini», in sede giudiziaria[1280]. Purtroppo però, anche se potrebbero adottarla «con facilità», la via diplomatica non costituisce la normale interazione tra popoli sovrani. Perché?

L'idea kantiana di una pace perpetua è una pia illusione, sostiene Lieber, perché i meccanismi di giustizia internazionale non sono ancora maturi: i congressi multilaterali non fanno che interferire con gli interessi interni dei paesi coinvolti, oppure, nel migliore dei casi, non fanno che trasferire in un'aula la regola del più forte che vige sul campo di battaglia[1281]. Per fare un esempio, è eclatante la differenza tra i poteri di cui godono gli ambasciatori di una monarchia e gli omologhi repubblicani; questi ultimi , il cui operato è sottoposto alla

---

[1278] F. Lieber, *History and political science as necessary studies*, cit., pp. 56-61.
[1279] F. Freidel, *op. cit*., pp. 389-390.
[1280] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 439.
[1281] Ivi, II, 443.

limitazione da parte dell'esecutivo e al giudizio dell'opinione pubblica - la quale ha ormai un'influenza determinante in ogni situazione politica[1282] - sono notevolmente più vincolati.

Lieber è dunque diviso. Esprime, è vero, uno scetticismo quantomeno realista nei confronti dei timidi tentativi di risolvere pacificamente i conflitti, che la storia mostra essere sempre naufragati[1283]. Ciononostante questo vago e debole diritto delle nazioni costituisce indubbiamente «una delle più orgogliose vittorie della civilizzazione», un inestimabile frutto del progresso che sicuramente sarà destinato ad affinarsi e rafforzarsi[1284].

Volendo scovare i primi segni dell'interessamento di Lieber al tema internazionale si può risalire fino all'aneddotico *Letters from a stranger in America*: qui egli afferma che la sua epoca è segnata dalle migrazioni – prima tra tutte, va da sé, quella verso il Nuovo mondo – e che, visto dagli Stati Uniti, l'insieme di stati del vecchio continente pare una grande «famiglia europea», a scapito delle differenze tra le nazioni[1285]. Anche se in questo caso manca ogni pretesa analitica, Lieber fissa qui alcuni argomenti che ritorneranno negli anni a venire.

Nel 1850, a due anni dalla pubblicazione di *Political ethics*, le rotative stamparono un testo di Lieber inerente al diritto d'autore internazionale, un argomento soltanto apparentemente molto settoriale. In realtà si trattava all'epoca di una questione centrale, dato che la maggior parte delle opere letterarie negli Stati Uniti erano copie non autorizzate di testi inglesi, ai quali non veniva accreditata nessuna forma di proprietà intellettuale. Tentativi di legiferare sulla questione erano all'opera in Prussia e tra Francia e Belgio, mentre i paesi anglofoni accumulavano un allarmante ritardo[1286]. Il danno era duplice: gli autori del vecchio continente non traevano alcun profitto dal loro lavoro, mentre gli

---

[1282] Ivi, II, pp.445-446. Come esempio dell'influenza non trascurabile dell'opinione pubblica si possono citare i tentativi di evitare la secessione a ridosso dell'elezione di Lincoln: furono stilati diversi trattati, come quello di Crittenden e quello dello stesso presidente uscente Buchanan. Anche i tentativi che parevano politicamente vantaggiosi per entrambe le parti – se non altro perché avrebbero permesso di evitare la guerra – furono respinti dall'opinione dei cittadini, ormai orgogliosamente arroccati sulle loro posizioni e per i quali ogni concessione avrebbe significato una resa. Cfr. S. Wilentz, *The rise of American democracy*, W. W. Norton & Company, New York 2006, cap. XXV.

[1283] Già nel 1838 vi sono tentativi di appianare le divergenze tra Stati Uniti e Messico, stando alla nota di *Political ethics*, cit., II, p. 444. Tali tentativi furono evidentemente infruttuosi, alla luce della guerra del 1846-48.

[1284] Ivi, II, p. 445.

[1285] F. Lieber, *The stranger in America*, cit., p. 202.

[1286] F. Lieber, Miscellaneous writings, cit., II, pp. 330; 355; 367.

autori americani faticavano a trovare editori[1287]. Per questi ultimi era molto più conveniente ristampare testi gratuiti e dal successo assicurato piuttosto che pagare un autore senza garanzia di profitto. Lo stesso Washington Irving faticò molto prima di vedere pubblicati i suoi lavori[1288].

Al di là della discussione sulle peculiarità della proprietà intellettuale, preme qui sottolineare che la trattazione del problema dei diritti internazionali rappresenta un'ala secondaria di un edificio, quello del diritto internazionale, inesplorato e dalle dimensioni ancora sconosciute. Quello della proprietà letteraria, e più in generale intellettuale, è solo il primo di una serie di interrogativi via via più estesi. Dalla storia della proprietà privata Lieber non tarda ad arrivare a più generali questioni economiche[1289]; da qui alla alla politica economica internazionale, e infine alla pura politica internazionale, la strada è tracciata.

Lieber fu spinto a indagare questi vasti problemi anche dagli eventi di quegli anni: le dispute diplomatiche con la Gran Bretagna (legate ai confini settentrionali degli stati dell'ovest) e la guerra con il Messico aprirono diversi fronti di politica internazionale. Si profilò anche l'istituzione dell'arbitrato internazionale per risolvere questioni sovrastatali, un'attività che avrebbe poi coinvolto in prima persona Lieber.

Va detto che Lieber non la esplora sprovvisto di ogni strumento: egli non fa che applicare il suo nucleo teorico e il suo bagaglio di «good faith and common sense» ai nuovi ambiti che gli si presentano. In *Fragments on nationalism and internationalism* Lieber sostiene – siamo nel 1868 – che la «legge delle nazioni, così come la conosciamo, [...] è la vigorosa idea dell'autogoverno applicato ad un certo numero di nazioni indipendenti e strettamente legate l'una all'altra»[1290]. La struttura di *Political Ethics* e di *On civil liberty* rimane inalterata, ed è sufficiente aggiungere nuove sezioni ove occorre.

In ogni caso, fin dalle prime riflessioni Lieber mostrò di avere una percezione abbastanza precisa delle particolarità degli affari internazionali. Nello stesso testo sul copyright notò che le leggi internazionali sono fondate solamente sulla sulla galanteria (*gentlemanliness*), «sulla schiettezza, l'onestà, la disponibilità e il

---

[1287] Anche Dickens viaggiando in America non aveva certo apprezzato il fatto che le sue opere, molto diffuse negli Stati Uniti, non gli avevano fruttato il minimo guadagno. A. Gerbi, *La disputa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano 2000, pp. 696-712.
[1288] F. Lieber, *Miscellaneous Writings*, cit, pp. 363-365. L'aneddoto su W. Irving è riportato nella nota a p. 365.
[1289] Ivi, II, p. 354.
[1290] Ivi, p. 223.

mutuo rispetto»[1291], che dovrebbero colmare il vuoto dell'autorità superiore, legittima e capace di far rispettare le proprie decisioni. Si tratta in fondo di un'idea già viva nell'ultimo capitolo dell'esaustivo *Political Ethics*: la giustizia implica il ricorso a un'autorità superiore, come un «congresso delle nazioni», un «tribunale internazionale» che tuttavia all'epoca appare come un miraggio, a causa delle contraddizioni che lo affliggerebbero.

Negli anni seguenti le questioni internazionali furono offuscate dai crescenti problemi interni degli Stati Uniti. Anche Lieber si concentrò su questi ultimi, lasciando che considerazioni internazionali riemergessero di tanto in tanto. Nel 1842 egli scrisse a Webster per comunicargli tutto il suo sconcerto: era venuto a sapere che alcuni governi della confederazione tedesca avevano l'abitudine di inviare i criminali negli Stati Uniti, e lasciarli poi in libertà. Si tratta, scriveva Lieber, di un duplice torto, perché al danno di accogliere criminali andava aggiunto «l'oltraggio diplomatico»[1292]. Alcuni anni più tardi, nel discorso *First constituents of civilization* pronunciato nel 1845 in South Carolina, Lieber espresse una debole speranza: «chi può dire che non arriverà un tempo in cui questo vasto mare della storia [...], questo commonwealth di nazioni ben formate (*polished*) e attive, si estenderà a tutto il nostro pianeta?». Anche questa invocazione, isolata nel testo, indica come l'interesse fosse accantonato, ma mai sopito.

Nel decennio 1850 Lieber si impegnò sempre più come pubblicista, in particolare a partire dalle dimissioni dall'università di Columbia. L'Unione mostrava crepe sempre più profonde, e la corrispondenza di Lieber lascia intendere una preoccupazione crescente circa il destino della nazione. Anche nel fondamentale *On civil liberty* è assente ogni preoccupazione per i rapporti tra stati sovrani: il testo, concentrato sull'analisi del sistema politico americano e frutto della delusione di Lieber per i fallimenti dei moti europei del 1848, si limita a sottolineare una importante consonanza nel modo di concepire la politica tra Stati Uniti e Gran Bretagna, ma non approfondisce i rapporti – in realtà niente affatto buoni – che intercorrono tra la potenza europea e la giovane federazione[1293]. Fu il testo già citato del 1858 a segnare la riscoperta dei temi sovranazionali:

[1291] Ivi, p. 359.

[1292] C. S. Phinney, *op. cit.*, p. 67-68. Non è dato sapere se alla sincera indignazione seguì qualche iniziativa per riparare all'offesa.

[1293] Soltanto in un'occasione Lieber dipinge l'eventualità futura di un «diritto internazionale della nostra famiglia di nazioni». *On civil liberty*, cit., p. 267n. Tra l'altro la sintonia tra Gran Bretagna e

> La società nazionale non dovrebbe essere l'unico orizzonte, come la società giuridica non è l'unica a cui appartiene l'individuo della nostra razza. Noi siamo inseriti in società di grande importanza che sono più ristrette dello stato, e in altre che si estendono molto al di là di esso, come mostrano chiaramente le associazioni religiose, la società economica, la società di produzione e di scambio, la società delle buone maniere (*comity*), la società di lettere e di scienze [...] e la società internazionale che include tutti i popoli cis-caucasici[1294].

Lieber non ha dubbi: il diritto nazionale, «il ramo che costituisce la gloria della nostra razza in epoca moderna», merita di essere studiato e approfondito[1295]. Tantopiù che ormai la politica estera non può più prescindere dall'opinione pubblica, pronta a censurare e a giudicare le scelte dell'esecutivo[1296]:

> Sebbene fossi soltanto un ragazzo quando il Congresso di Vienna disegnò una nuova Europa, e in particolare una nuova Germania, ricordo bene quanto fosse acuto il sentimento che l'intera popolazione fosse trattata come un bene mobile, non soltanto per effetto di una sconfitta militare, ma ad opera di diplomatici a tavolino (*scheming*). Questo punto non si sta forse presentando, in proporzioni ancora maggiori, nel caso dei Cubani? Desiderano cambiare la loro lealtà con un baratto in dollari tra due governi? Noi, più di tutti gli altri, dovremmo fare attenzione a questo punto. Non si tratta di sentimentalismi; scrivo in qualità di pubblicista americano. Sono ben consapevole che nessun giurista internazionale ha mai affrontato questo soggetto, ciononondimeno dovremmo prenderne atto. L'opionione pubblica non era riconosciuta dai precedenti diplomatici; ora lo è. Non intendo dire che si dovrebbe votare sulle questioni; non intendo niente di sciocco; soltanto che ci dovrebbe essere una solida base su cui procedere[1297].

Stati Uniti rientra ancora nello schema gallicano/anglicano, e non ancora in un'ottica di rapporti internazionali.

[1294] F. Lieber, *History and political science as necessary studies*, cit., p. 60n.

[1295] Ivi, pp.61,62

[1296] Nel 1859 il presidente Pierce occultò le mire espansionistiche verso Cuba dietro la teoria del destino palese, di solito riferita al territorio continentale. Anche la guerra di Polk era stata severamente giudicata dall'opinione pubblica, che aveva creato non poche difficoltà al governo.

[1297] C. S. Phinney, *op. cit*., p. 74. La lettera è indirizzata a James H. Hammond, governatore del South Carolina. Nonostante le radicali divergenze tra Hammond e Lieber sulle questioni degli *state rights* e della schiavitù, i due intrattennero sempre cordiali rapporti.

La secessione costrinse a volgere nuovamente l'attenzione alle tensioni interne. L'attività di Lieber si concentrò ben presto sulla propaganda unionista e, parallelamente, sull'etica militare. Tuttavia la stessa guerra civile aprì, soltanto alcuni anni più tardi, numerosi dilemmi di ordine internazionale. Il primo di questi era la difficile gestione dei rapporti con la Gran Bretagna, corteggiata dal governo secessionista. Inoltre gli strascichi del conflitto legarono gli Stati Uniti alla guerra franco-prussiana, portando alla luce ulteriori imbarazzi diplomatici.

Il primo di essi fu il caso Trent, che nel 1861 deteriorò i rapporti tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti al punto che nei corridoi di Washington si cominciò a sentir parlare di guerra[1298]. Sumner, all'epoca collaboratore di Lincoln, consultò Lieber – pienamente convinto che gli Stati Uniti fossero dalla parte della ragione – il quale per regolare la questione propose un arbitrato internazionale retto dalla Prussia[1299]. La sua proposta giunse troppo tardi, quando ormai entrambe le nazioni, rendendosi conto che una guerra sarebbe stata insostenibile, optarono per una soluzione pacifica. Il caso molto semplicemente fu lasciato cadere e l'incidente diplomatico chiuso. Ciò incidentalmente impedì ogni progresso della legge internazionale.

Puntualmente, la ferita che il caso Trent aveva aperto e che era stata sommariamente trattata si fece nuovamente sentire alla fine della guerra, questa volta per le cosiddette Alabama Claims. Durante la guerra di secessione la Gran Bretagna permise, in alcuni casi addirittura contribuendo attivamente, la costruzione di navi da guerra americane nei propri cantieri, pur sapendo che avrebbero servito la bandiera confederata. In questo modo incorse in una violazione della neutralità rispetto al conflitto americano. Lieber fu nuovamente consultato in qualità di esperto di diritto internazionale. Egli cercò di temperare la posizione di Sumner, la cui radicalità stava compromettendo, ancora una volta, i rapporti tra le due nazioni. Su richiesta di Hamilton Fish, Lieber scrisse alcuni testi sotto lo pseudonimo *Americus*; in essi richiamava alla moderazione ricordando ai lettori, tanto inglesi quanto americani, le disastrose conseguenze di

---

[1298] Nel 1861 gli ambasciatori Confederati viaggiavano sul bastimento inglese RMS Trent, diretti verso J. Mason e J. Slidell, ambasciatori della Confederazione, verso la Gran Bretagna. Verosimilmente, l'intento della confederazione era l'isolamento politico dell'Unione, che sarebbe stata messa all'angolo da una doppia guerra, contro il Sud e contro l'Inghilterra. Tuttavia la nave fu intercettata al largo di Cuba dal comandante Wilkes, dell'Unione, e i due ambasciatori arrestati. Il caso ebbe un'ampia eco perché la nave inglese trasportava i due ambasciatori in violazione dell'accordo di neutralità; ma il caso era controverso, perché l'Unione ebbe difficoltà a legittimare l'arresto dei due e l'abbordaggio di una nave straniera.

[1299] F. Freidel, *op.cit.*, p. 315.

un eventuale conflitto. Lavorando come paciere all'interno del fronte americano, diviso tra i moderati e i radicali, Lieber si rivolse anche al suo corrispondente di Heidelberg, Bluntschli, il quale pubblicò sulla *Revue de Droit International* un articolo in cui chiamava egualmente alla moderazione[1300]. Il caso fu risolto grazie a quello che divenne il primo arbitrato internazionale, e il Trattato di Washington rappresentò effettivamente «l'inizio di una nuova epoca nella legge delle nazioni»[1301].

Una questione simile riguardava la vendita di armi da parte degli americani alla Prussia, un secondo caso preso in esame da Lieber. Nel 1868 gli Stati Uniti cominciarono a vendere alla Prussia i moschetti in surplus, residuati bellici ormai superflui. Nel 1870, allo scoppiare della guerra franco-prussiana, il presidente Grant annunciò la neutralità degli Stati Uniti. Tuttavia la vendita di armi continuò come prima, in aperta violazione del princìpîo che vieta alle nazioni neutrali di contribuire, in qualsiasi modo, alla causa di una nazione belligerante. Analogamente al caso delle Alabama Claims – ma questa volta al banco degli imputati sedevano gli Stati Uniti - la questione cruciale fu definire i termini della neutralità e gli estremi del reato di contrabbando di guerra. Il punto determinante del testo di Lieber, *On the sale of arms by the United States*, è che gli scambi commerciali devono essere considerati parte integrante delle relazioni politiche[1302]. Perciò è evidente che con neutralità non si deve intendere soltanto la non interferenza politica, ma anche l'astensione da ogni partecipazione economica[1303]. In questo senso si rivelò del tutto fondato l'ammonimento fatto da Lieber nel discorso inaugurale del 1835, in cui sosteneva l'urgenza di rivolgersi alla politica economica; indipendentemente dalla questione se sia o meno una scienza, essa è un tema dominante della politica moderna[1304].

Il ruolo Lieber che interpretò nelle diverse questioni internazionali fu l'applicazione a diversi casi di un medesimo canovaccio di idee molto chiare: il processo di democratizzazione e l'avvento delle *national polities* generano una situazione nella quale «molte nazioni importanti fioriscono nello stesso tempo, ben distinte l'una dall'altra ma che lottano insieme, con una sola opinione pubblica, sotto l'egida di un comune diritto internazionale e nell'alveo di una sola

---

[1300] Ivi, pp. 395-398.
[1301] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 399,
[1302] Il testo è contenuto in F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 310.
[1303] Ivi, II, pp. 316-317.
[1304] Ivi, I, pp. 200-201.

civiltà in movimento»[1305]. Come in ogni frangente è cruciale prestare attenzione affinché non si scivoli verso un estremo o l'altro, onde conservare il giusto equilibrio tra le istanze nazionaliste e internazionaliste. Troppa attenzione per la propria nazione distoglie dal quadro generale della «civiltà comune», mentre le idee comuniste, «caricaturali», sono anti-nazionaliste al punto da sognare un'Europa sotto forma di un unico formicaio[1306].

> Le nazioni moderne della nostra famiglia sono giunte a una prospettiva comune in molti aspetti, e la sintonia cresce. Abbiamo un unico alfabeto; lo stesso sistema di notazione in matematica e musica; un'unica misura temporale; [...] un unico sistema educativo, primario e secondario; [...] un servizio postale comune, e telegrafi comuni. Vi è un accordo sempre maggiore per quanto riguarda le misure, i pesi, la valuta e la segnaletica marittima; abbiamo un'idea condivisa di finanza, cosicché gli scambi commerciali sono diventati riunioni di portata internazionale che non hanno nulla da invidiare alla diplomazia; abbiamo un copyright sempre più diffuso; un riconoscimento totale della proprietà privata straniera; una legge internazionale condivisa, anche durante la guerra. A ciò si deve aggiungere che abbiamo avuto, non solo per modo di dire ma realmente, una letteratura internazionale, in cui Shakespeare e Keplero, Franklin, Humboldt, Grozio e Voltaire appartengono alla stessa razza cis-caucasica; che abbiamo avuto una comune storia di civilizzazione; e che Colombo e Federico, Napoleone e Washington appartengono a tutti noi, nel bene e e nel male[1307].

Il pessimismo di *Political ethics* è ormai dissipato: le nazioni civilizzate si rendono conto della necessità di un diritto internazionale e, benché in disaccordo sulla sua forma e senza esperienza in merito, mostrano la volontà di lavorare per istituirlo. Quanto a Lieber, egli concentra la sua attività sugli aspetti giuridici delle relazioni tra stati, proprio per forgiare un primo telaio del nascente diritto.

Il primo mattone da posare è l'istituzione dell'arbitrato, che Lieber esamina in *On international arbitration*[1308]. Le dispute tra stati sovrani, riflette Lieber, presentano a ben guardare una gamma limitata di soluzioni. Una di esse è la guerra, che non è da condannare moralmente: come vedremo, esistono condizioni

---

[1305] Ivi, II, p. 239.
[1306] Ivi, II, p. 240.
[1307] Ivi, II, pp. 239-241. Cfr. anche la lettera a Mittermaier del 16 agosto 1867, in T. S. Perry, *op. cit.*, p. 373.
[1308] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 322.

in cui una guerra si rende opportuna o anche necessaria. Vi sono poi due soluzioni non bellicose: la prima è, semplicemente, lasciar cadere la discordia, protrarre la discussione così a lungo «che spunterà una questione più importante, e l'oggetto originario verrà tralasciato»[1309]. Oppure si può giungere ad un trattato apposito. Ambedue le soluzioni però eliminano i sintomi senza curare il male: sono semplici soluzioni dietro cui nascondere ostilità non sopite, che riaffioreranno alla prima occasione. Tale fu proprio il caso dei rapporti tra Gran Bretagna e Stati Uniti: deterioratisi con l'affare Trent, più ignorato che risolto, presentarono nuove crepe appena alcuni anni dopo con le Alabama Claims[1310]. Così una quarta soluzione, l'arbitrato, sembra l'opzione migliore, ed è resa praticabile dalla propensione degli stati a perseguire l'allargamento della «famiglia delle nazioni legate tra loro dal diritto internazionale»[1311]. L'arbitrato presenta alcuni vantaggi intrinseci. È immune alle accuse di parzialità, dato che il comitato chiamato a decidere consta di diverse nazioni; ed è rapido, dato che l'indipendenza dai singoli paesi lo svincola dalla prassi diplomatica tradizionale. Tuttavia per essere realmente efficiente deve avvenire secondo determinate modalità. Così è condizionato dalla «sottomissione volontaria delle parti a un giudice scelto liberamente», e naturalmente dalla promessa di accettare il verdetto ammettendo la sua insindacabile «buona fede»[1312]. Ma proprio qui sta uno dei maggiori problemi di questa istituzione. Lieber osserva come fino ad allora siano stati scelti soltanto monarchi come arbitri. Ciò rende lunga e tediosa la scelta, dato che è difficile che i due contendenti si trovino d'accordo sulla neutralità dei giudici. Inoltre anche se le parti convengono sulla scelta di un monarca quest'ultimo non agirà quasi mai in modo realmente imparziale, perché avrà in ogni caso interessi nazionali da perseguire. In terzo luogo, la stessa esposizione pubblica del monarca gli impedisce di adempiere correttamente un ruolo così delicato. In quarto e ultimo luogo è certamente inappropriato affidare un incarico giuridico a un'autorità esecutiva e non a un organo preposto[1313]. Tutti questi difetti possono essere risolti con un'unica soluzione abbozzata da Lieber: affidare il compito a un

[1309] Ivi, II, p. 323.
[1310] Questo vale per i trattati bilaterali, perché un discorso ben diverso riguarda quelli multilaterali: «se sei punti venissero stabiliti da ciò che segue [sei condizioni per una reale neutralità, n.d.a.] e redatti in trattati tra le prime nazioni in Europa e America, e la Russia e il Brasile, quale audace e tuttavia deciso passo in direzione della civilizzazione si potrebbe fare! E l'applicazione del messaggio "pace e buona volontà tra gli uomini" sarebbe realizzata nell'ultimo terzo del XIX secolo!». Ivi, II, p. 321.
[1311] Ivi, II, p.323.
[1312] Ivi, II, p. 325.
[1313] Ivi, II, p. 326.

collegio di eminenti personalità più o meno legate al mondo accademico, avvocati, giudici, giuristi. Soltanto questo tipo di figura infatti soddisfa i requisiti di discrezione, indipendenza, competenza e imparzialità che richiedono i casi internazionali. Lontane dal mondo pubblico, ma di comprovata fama, simili personalità si rendono perfettamente conto delle conseguenze della loro decisione, che costituisce un immediato precedente. E la vocazione cosmopolita inscritta nella cultura e nel mondo accademico sarebbe una garanzia incontestabile di assoluta neutralità. Parafrasando il testo di Lieber, quale nazione, per risolvere le sue dispute con altri stati, non si fiderebbe del giudizio di Grozio?[1314]

L'interesse mostrato per la politica economica nel 1835 diede alcuni frutti tardivi. Nel 1869 Lieber pubblicò *Notes on fallacies of american protectionists* – originariamente una serie di lezioni universitarie, poi pubblicate sul New York Evening Post e modificate a più riprese – in cui confutava le teorie protezionistiche, sempre attuali nel dibattito politico[1315]. Se nel libro *On property and labour* egli aveva esplicitato la sua posizione di *free-trader* convinto, ora difendeva il credo liberale confutando ventidue assunti propugnati dai fautori del protezionismo. In primo luogo, spiega Lieber, il commercio è, insieme alla produzione, una caratteristica fondamentale dell'uomo; ogni limitazione e restrizione è perciò contraria alla logica: sotto il nome di protezionismo si cela in realtà un pericoloso ostruzionismo[1316]. Come se contrastare la natura umana non fosse sufficiente, il protezionismo proclama la necessità di «chiudersi a ostrica», tentando di opporsi anche al corso della storia, la quale procede verso una crescente internazionalizzazione[1317], verso un grande mercato mondiale che sembra una «fiera di Lipsia permanente»[1318].

Gli sforzi di Lieber nel campo della teoria politica internazionale si inseriscono in un movimento, naturalmente esso stesso su scala sovranazionale, che in quegli anni muoveva i primi passi. Oltre a contribuire come accademico all'individuazione dei principî fondamentali, Lieber ebbe anche un ruolo attivo in alcune questioni pratiche.

[1314] Ivi, II, p. 326.
[1315] Ivi, II, p. 391.
[1316] Ivi, II, pp. 395-396.
[1317] Ivi, II, pp. 400-401.
[1318] Ivi, II, p. 437. La difesa del libero mercato porta Lieber ad auspicare anche l'unificazione delle unità di misura e della moneta: la proposta è già presente in una lettera dell'8 settembre 1867, la quale tra l'altro fa riferimento a suggerimenti in tal senso risalenti al 1848 e 1851. T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 373-374.

I *Fragments* pubblicati alla fine degli anni '60 e i suoi interventi in occasione delle Alabama Claims lo resero un candidato perfetto per il delicato compito di *umpire* tra Messico e Stati Uniti[1319]. Inizialmente Lieber rifiutò per ragioni economiche – non perché reputasse inadeguato il compenso, ma perché riteneva che esso fosse stabilito in modo ambiguo e legato all'operato dell'*umpire*, inficiandone l'imparzialità. Poi, su insistenza del rappresentante messicano Marescal e con la promessa che il compenso sarebbe stato reso indipendente dai verdetti raggiunti, Lieber accettò. Purtroppo i documenti inerenti a questo lavoro non sono reperibili, il che costringe a fidarsi delle fonti secondarie Sappiamo che Lieber fu apprezzato tanto dai messicani quanto dagli americani – ai quali pure «spazzava via grandi somme da sotto il naso» - per l'efficienza e la giustizia mostrata in ogni decisione; sappiamo inoltre che il futuro presidente Wilson espresse sinceri apprezzamenti per il lavoro svolto da Lieber in questo frangente[1320].

Nel 1872 il comitato internazionale di Ginevra prese contatti con Lieber in merito all'istituzione di un'autorità giudiziaria internazionale. Anche in questo caso egli si disse contrario a una corte internazionale permanente, perché non sarebbe possibile scegliere uno «sceriffo» realmente imparziale[1321]. Propose invece di istituire corti *ad hoc*, così da garantire in ogni occasione la massima imparzialità. Ciò anche perché, sosteneva, i problemi internazionali sono molto diversi l'uno dall'altro, vanificando i vantaggi di un codice pre-elaborato: ogni caso va risolto in modo autonomo, rispettando naturalmente i principî di giustizia ma adattandolo significativamente alle contingenze. Per questa ragione è preferibile, concludeva Lieber, una dichiarazione di principî rispetto a un codice[1322].

Nel disegno di civilizzazione comune che egli stesso tracciò, Lieber ebbe un ruolo preciso. Non è esagerato affermare che fu un catalizzatore dell'internazionalizzazione tra i due continenti, anche in virtù delle particolari vicende biografiche che lo portarono ad attraversare parte dell'Europa prima di stabilirsi sulle coste occidentali dell'Atlantico. Fu anche grazie al suo lavoro se gli Stati Uniti superarono la fase «delle lotte interne e del rancore provinciale» e si

---

[1319] In questo egli fu senza dubbio agevolato facilitato dalla profonda amicizia che lo legava a H. Fish, allora Segretario di Stato.
[1320] Le scarne notizie in T. S. Perry, *op. cit.*, riguardano l'accettazione dell'incarico, pp. 394-396. Un resoconto più ampio si trova in F. Freidel, *op. cit.*, pp. 404-408.
[1321] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 422.
[1322] Ivi, p. 423.

unirono a buon diritto alle nazioni più importanti che «come i cavalli del carro olimpico tirano l'uno di fianco all'altro il carro della civiltà»[1323].

In conclusione, quindi, il «diluvio di idee internazionali» che Lieber riversò sui suoi contemporanei a partire dalla guerra civile fu breve e intenso, e fu una preziosa spinta[1324]. Anche se egli non poté vivere per vedere i frutti di ciò che aveva seminato, «stilò attentamente l'agenda e i limiti» della ricerca in ambito internazionale[1325]. Il suo ruolo è ben esemplificato da Bluntschli, presidente dell'*Institut de droit international*, che dedicò al suo corrispondente americano uno dei primi, o forse addirittura il primo discorso di apertura. Dopo una succinta biografia, l'autore racconta:

> Dal 1860 al 1870 Francis Lieber a New York, Edouard Laboulaye a Parigi e io stesso a Heidelberg formavamo ciò che Lieber soleva chiamare un «trifoglio scientifico» in cui tre uomini si occupavano specificamente di scienza politica, coniugando il metodo filosofico e quello storico; in cui, appartenendo a tre differenti nazioni, a tre stati e a tre popoli, si ritrovarono a maturare insieme grazie a legami di affinità, e dunque, per usare una metafora, rappresentando anche la vicinanza delle culture e delle scienze francese, angloamericana e tedesca. [...] Questo sodalizio di pensiero, di sforzi e di scienza che abbiamo rappresentato per tre popoli e tre civilizzazioni non è spezzato, ma si approfondirà, si estenderà e diverrà più fecondo [...].
>
> Potrei aggiungere che Lieber ha avuto una grande influenza nella fondazione dell'*Institut de droit international*, nato a Ghent nel 1873, che forma una lega permanente dei maggiori giuristi internazionali delle nazioni civilizzate il cui intento è lavorare armoniosamente e in questo modo fare le veci di un organismo per la coscienza legale del mondo civile. Lieber fu il primo a proporre e favorire che giuristi di professione di tutte le nazioni si riunissero per consultarsi e per tentare di stabilire una prospettiva comune. [...] La proposta di fondare un'Accademia permanente per il diritto internazionale è

[1323] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., p. 163.
[1324] F. Freidel, *op. cit.*, p. 400.
[1325] Ivi, pp. 400-403. Nel «diluvio di idee internazionali» Freidel include gli spunti per leggi a tutela del cavo telegrafico posato da poco sul fondo dell'Atlantico; la proposta di internazionalizzare la costruzione del canale di Panama; un'altra per tutelare gli esploratori marittimi durante le guerre; infine alcuni suggerimenti per l'abolizione di privilegi riservati agli ambasciatori.

> stata accolta con generale approvazione, ma è un mero sviluppo ulteriore dell'idea originaria di Lieber, il quale fu all'origine dell'intero disegno[1326].

3. Il diritto di guerra e il *General Order no. 100*

L'interesse per i rapporti internazionali e lo sforzo per la loro progressiva normalizzazione sono strettamente intrecciati con quello inerente al diritto di guerra, un ambito che catturò l'attenzione di Lieber per un periodo relativamente breve - grosso modo gli anni della guerra civile – ma fondamentale per i futuri sviluppi.

Anche in questo caso è bene risalire cronologicamente alle origini del lavoro di Lieber. Il capitolo conclusivo di *Political ethics* include, oltre a un sommario schizzo dei problemi internazionali, un discorso sugli aspetti etici della guerra. Naturalmente qui la prospettiva morale è ben definita, e Lieber considera soltanto gli aspetti della guerra «connessi alla moralità dell'individuo», tralasciando quelli inerenti al diritto e all'etica internazionali[1327].

Come di consueto, per prima cosa Lieber esamina diverse definizioni del termine, tra cui quelle di Grozio, Pufendorf, Cicerone e von Clausewitz. Su di esse costruisce la formula «uno stato attivo e prolungato di ostilità che si risolvono in un conflitto armato». Il punto cruciale delle riflessioni di Lieber è che egli contesta l'idea che una guerra sia per definizione immorale e ingiusta, mostrando come la storia offra validi esempi di guerre giuste, cioè mosse per una «giusta causa»[1328]. In tal senso anche i testi sacri non escludono la possibilità di un conflitto: la questione si riduce all'interpretazione della Bibbia, la quale, presa alla lettera, «è il libro che offre le più grandi contraddizioni e che rende del tutto impossibile obbedire a tutti i precetti allo stesso tempo»[1329]. Anche il pur chiaro quinto comandamento, si domanda Lieber, non si deve forse interpretare come «non uccidere *ingiustamente*»[1330]? Quanto alle obiezioni etiche – la guerra è immorale e indegna di un uomo razionale -, va detto che talvolta non siamo in grado di far valere le nostre ragioni in altro modo: se vige il principio secondo cui la necessità annulla la responsabilità, una guerra di difesa è automaticamente legittima; difficilmente, osserva Lieber, il nemico ascolterà le nostre ragioni in un

[1326] J. C. Bluntschli, *Lieber's service to political science and international law*, in F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 13-14.
[1327] F. Lieber, *Political ethics*, *op. cit*., II, p. 426.
[1328] Ivi, II, p. 431.
[1329] Ivi, II, p. 435.
[1330] Ivi, II, p. 434.

colloquio. Ciò significa che il ricorso alla forza non è necessariamente indegno dell'uomo[1331]. Quando ancora non si è coinvolti in un conflitto, è opportuno ponderare accuratamente ogni opzione, e non illudersi che la guerra sia redditizia. Muovere guerra sperando di trarne vantaggi economici – grazie a indennizzi, saccheggi o altri espedienti – sarebbe come «uccidere un insetto posato su una preziosa porcellana di Sèvres lanciandogli una pietra»[1332]. Tuttavia, una volta che si è deciso, l'unica regola è colpire in fretta e duramente, affiché la guerra termini rapidamente.

Quella che si delinea come un'apologia della guerra non va però fraintesa: la guerra può essere legittima, indispensabile o giustificabile, ma ciò non priva l'uomo della sua responsabilità e del dovere di rispettare il nemico. La storia stessa mostra che in ogni guerra vi è stato «un tacito accordo su alcune consuetudini e alcuni doveri», e ciò anche perché la guerra è combattuta da soldati «che combattono per altri e non solo per se stessi»[1333]. In questo senso, dunque, la guerra «ha il suo diritto, come la pace». In base a esso ogni crudeltà, cioè violenza gratuita, non è tollerata, e costituisce un crimine poiché non è militarmente proficua. Analoga è la distruzione immotivata di proprietà privata; in tutti i casi, all'obiettivo di sconfiggere il nemico segue l'obbligazione morale a risparmiare gli innocenti di tutti gli schieramenti[1334].

Per favorire una rapida risoluzione della guerra il soldato è tenuto a infliggere al nemico le maggiori perdite e le maggiori distruzioni possibili, in base all'assunto che una guerra intensa è anche una guerra rapida; anche l'inganno e l'uso del veleno sono tollerati[1335]. Il principio dell'efficienza va bilanciato da una massima altrettanto rigorosa, che impone di «non fare nulla di ciò che non è necessario alla guerra». Ciò significa ad esempio il rispetto assoluto degli ambasciatori e della resa del nemico, che sanciscono la fine delle ostilità e l'inizio del diritto internazionale.

Questo è dunque il quadro che Lieber – egli stesso, non dimentichiamo, volontario in Grecia e contro le truppe napoleoniche - offrì della guerra nella prima grande opera dedicata alla teoria politica. Dopo la sua pubblicazione Lieber

---

[1331] Ivi, II, p. 436.
[1332] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 324.
[1333] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 449.
[1334] Ivi, II, p. 451.
[1335] Ivi, II, pp. 451-452.

si disinteressò del tema fino alla guerra di secessione, che mise a dura prova quanto scritto in *Political ethics* e indusse Lieber a correggere la prospettiva.

La corrispondenza tra il 1861 e il 1864 mostra un vivo interesse per le operazioni militari. Lieber, che aveva sperato in un'incarico militare sul campo di battaglia, dovette accontentarsi di scambiare opinioni e valutazioni sull'andamento del conflitto con diversi membri del governo[1336]. Non mancò di rispolverare il materiale sull'etica della guerra e di aggiornarlo sistematicamente, mentre tutti i suoi figli si avviavano ai campi di battaglia - Oscar sul fronte confederato, Hamilton e Norman dalla parte dell'Unione[1337]. Fin da subito la sua curiosità e la sua propensione alla ricerca lo portarono ad affrontare questioni come il trattamento dei prigionieri e la gestione dei bottini di guerra, che furono poi condensate in un articolo pubblicato nell'autunno del 1861 sul New York Times, *The disposal of prisoners*. Il contenuto divenne il punto di vista ufficiale del governo, e costituì il primo lavoro «istituzionale» di Lieber durante la guerra – anche se egli non ricoprì un ruolo ufficiale in seno al governo[1338]. A esso seguirono diversi articoli in cui Lieber proponeva, tra le altre, una riforma del sistema di nomina degli ufficiali, volta a ridurre drasticamente il nepotismo che affliggeva l'esercito portando al comando le persone inadatte; e la creazione di una banca federale riservata alla gestione delle finanze dell'esercito. Purtroppo, però, nessuna delle numerose proposte di Lieber trovò appoggio nel Congresso. Non potendo calcare il campo di battaglia, e vedendo ignorate le sue iniziative avanzate in qualità di pubblicista, Lieber si volse alla docenza come mezzo per dare un contributo all'Unione. Preparò un corso alla Columbia University sul tema del diritto di guerra, riprendendo le linee guida del capitolo di *Political Ethics* e adattandole alle specificità della guerra civile; inserì ad esempio idee per il trattamento degli schiavi in fuga.

Il generale Henry Halleck, non un eccellente condottiero ma un ottimo organizzatore militare, e già autore di un fondamentale *International law; or, Rules Regulating the Intercourse of States in Peace and War*, venne a sapere delle lezioni di Lieber e ne domandò un resoconto scritto[1339]. Prima che Lieber potesse elaborarlo giunse la notizia che suo figlio Hamilton, un robusto *farmer*

[1336] T. S. Perry, *op*. *cit*., pp. 326 e segg. F. Freidel evidenzia la volontà di Lieber di partecipare in prima persona al conflitto, magari con il grado di generale di brigata. *Op*. *cit*., p. 319.
[1337] T. S. Perry, *op*. *cit*., p. 318.
[1338] F. Freidel, *op*. *cit*., p. 320.
[1339] Ivi, p. 322. Per una breve descrizione di Halleck, cfr. pp. 324;327.

dell'Illinois, era stato ferito presso Fort Donelson. Dato che anche Halleck si trovava a Ovest, Lieber ne approfittò per rendere visita al figlio e incontrare personalmente il generale, con cui nacque subito una profonda amicizia[1340]. Non appena Lieber confidò che stava raccogliendo materiale sulla questione della guerriglia, Halleck lo pregò di affrettarsi e di consegnargli il frutto delle ricerche. Di lì a poco fu pubblicato *Guerrilla parties considered with reference to the laws and usages of war*[1341]. Il titolo, in perfetta sintonia con la verbosità di Lieber, nasconde in realtà un testo perfettamente adattato al suo scopo: conciso e chiaro, esso fu distribuito agli ufficiali e ai sottufficiali per fornire loro alcune linee-guida sul modo di contrastare il nemico in questa particolare condotta di guerra, senza trascurare una spiccata considerazione per i risvolti umanitari del combattimento.

Forte dell'approvazione suscitata dal testo sulla guerriglia e contando sull'appoggio di Halleck, alla fine del 1862 Lieber avanzò la proposta di redigere un codice militare per colmare le lacune dei tradizionali *Articoli di guerra*, risalenti al 1806[1342]. In un primo momento la proposta fu respinta, ma nel gennaio 1863 Lieber venne inaspettatamente convocato a Washington per far parte di uno speciale comitato, istituito proprio per emendare gli obsoleti *Articoli di guerra*. Unico civile tra le alte cariche militari, Lieber fu incaricato di redigere una bozza delle innovazioni proposte. Fortunatamente, nonostante la poca attenzione ricevuta dal Congresso per le sue proposte avanzate nel 1861, Lieber aveva continuato instancabilmente a raccogliere e organizzare materiale per un codice militare; così la prima bozza fu pronta in meno di un mese. Una seconda stesura fu elaborata nel mese seguente, dopo aver incluso i suggerimenti del generale Halleck e degli ufficiali chiamati a contribuire con la loro esperienza sul campo. A maggio, dopo un'ulteriore revisione per rimediare alla «lungaggine caratteristica» dell'autore, il *General order no. 100, instructions for the government of armies of the United States in the field* ricevette l'approvazione di Lincoln e fu distribuito alle truppe dell'Unione[1343].

Il testo, «in parte propaganda, in parte efficacia, ma tutto costruito su un solido nucleo di diritto internazionale», analizzava con precisione le implicazioni civili della guerra. Si presentava, come nota Freidel, più come un testo educativo e

---

[1340] Ivi, pp. 324-327.
[1341] Incluso in F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 277-292
[1342] Alcune lettere della corrispondenza tra Halleck e Lieber sono riportate da T. S. Perry in *op. cit.*, pp. 330-336.
[1343] F. Freidel, *op. cit.*, p. 334.

persuasivo che come un codice militare tradizionale[1344]. Partendo dalla definizione della legge marziale, della necessità militare e della ritorsione, Lieber passò al setaccio, in dieci sezioni, tutte le forme possibili di interazione tra soldati e civili, i problemi legati alla necessità bellica e al trattamento dei beni mobili e immobili; il trattamento dei prigionieri, dei disertori, delle spie, accompagnate da considerazioni generali sull'assassinio e sulla natura specifica della guerra civile.

L'assunto generale, come nei pochi paragrafi di *Political ethics*, è che il soldato non viene spogliato della sua responsabilità di uomo. «Uomini che levano le armi l'uno contro l'altro durante una guerra non sono per questo privati del loro essere morali, responsabili tra di loro e di fronte a Dio»[1345]. Tuttavia la direzione del testo è assai diversa rispetto al testo del 1838[1346]. Il *General order* mette in risalto la prospettiva umanitaria del docente, che non è disposto a tollerare crimini di guerra per soddisfare il suo nazionalismo. Il duplice obiettivo, che porta inevitabilmente a situazioni contrastate, è di condurre una guerra intensa, efficiente, affinché sia breve, e nello stesso tempo condurla in modo da intaccare il meno possibile la vita civile. Il paradossale obiettivo è rendere la guerra il più possibile civile. La definizione stessa di guerra, ben diversa da quella fornita nel testo del 1838, è «uno stato di ostilità armata tra nazioni o governi sovrani»[1347] il cui «obiettivo ultimo è un rinnovato stato di pace», formula che tende visibilmente a offuscare gli aspetti atroci e disumani della guerra[1348].

Coerentemente con queste premesse, Lieber insiste molto, nella prima e nella seconda sezione, sui limiti della giurisdizione militare e sul modo in cui essa può intromettersi nella normale amministrazione di un territorio occupato[1349]. Sottolinea che l'esercito non deve interferire negli ambiti religiosi, nelle relazioni domestiche e con la proprietà privata; e che, ove ciò avvenga, gli Stati Uniti dovrebbero «punire severamente tali offese». In particolare la proprietà privata presenta un aspetto problematico, quello della schiavitù, che confonde «le idee di persona (cioè umanità) e di proprietà (cioè cosa)». La posizione di Lieber è senza appello: la schiavitù è contro la legge naturale; inoltre il diritto internazionale non l'ha mai riconosciuta. Pertanto essa esiste esclusivamente «in base a leggi

[1344] Ivi, p. 335.
[1345] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 250.
[1346] Per esempio vengono condannati l'uso del veleno e l'assassinio; in generale viene limitata la legittimità delle azioni che colgono l'avversario di sorpresa, anche se concede che «La sorpresa può essere una necessità». F. Lieber, *General order no. 100*, §19.
[1347] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 253.
[1348] Ivi, II p. 251.
[1349] Ivi, II, pp. 247-249.

municipali o locali». Ne consegue che ogni schiavo che si ritrovi in territori occupati dall'esercito degli Stati Uniti, o che raggiunga un territorio degli Stati Uniti, è considerato immediatamente libera[1350]. Un riferimento alla schiavitù è presente anche nella terza sezione, dedicata ai prigionieri. Qui Lieber precisa che «il diritto delle nazioni non conosce distinzione di colore»[1351]. Dichiarando che la schavitù rientra nella legge municipale e non è un'istituzione riconosciuta dalla comunità internazionale, Lieber intende porre il governo federale in condizione di agire su di essa, superando la diffusa dottrina secondo cui essa è un'istituzione statale [1352].

Nei paragrafi seguenti della stessa sezione Lieber segue lo stesso filone umanitario. I detenuti non possono essere schiavizzati, né possono essere deliberatamente uccisi; essi devono essere «trattati con umanità» (§76) e devono essere curati, ove necessario e ove possibile, dai loro custodi (§79). A tali benefici corrispondono però alcune eccezioni: i detenuti possono essere uccisi se appartengono a un corpo di soldati che non concede quartiere, o che utilizza stratagemmi definiti come «perfidia» o «slealtà» (*perfidy*), come indossare uniformi del nemico o mostrarne i vessilli[1353].

Le due sezioni successive, quarta e quinta, ampliano l'elenco delle condizioni particolari. In primo luogo distinguono il comune soldato dal partigiano e dal guerrigliero, definendo anche la figura dello sciacallo e del ribelle. In secondo luogo precisano il trattamento delle spie e dei traditori, i quali, agendo con l'inganno, rinunciano ai privilegi riservati ai prigionieri comuni (§100). A differenza di quanto sostenuto in *Political ethics*, ora Lieber esclude del tutto l'uso del veleno[1354].

Particolarmente interessanti sono le considerazioni inerenti la bandiera di tregua e in generale i segnali di protezione: essi devono essere rispettati, perché indicano necessità extra-belliche. Utilizzarli con l'inganno, ad esempio fingere di arrendersi per cogliere di sorpresa l'avversario, è un atto «di cattiva fede, di

[1350] Ivi, II, pp. 255-256. Da notare che ogni riferimento alla guerra in corso viene accuratamente evitato. La ragione di ciò si può trovare nell'ambizione che il testo divenisse canonico per il governo e non si limitasse alla guerra in corso. Su questa «finzione legale» cfr. L. Lynn Hogue, *Lieber's military code and its legacy*, in Charles Mack - Henry Lesesne (a cura di), *Francis Lieber and the culture of the mind*, University of South Carolina Press, Columbia 2001, pp. 51-60.
[1351] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 259.
[1352] L. Lynn Hogue, *op. cit.*, p. 56.
[1353] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 259.
[1354] Sull'evoluzione della prospettiva da *Political ethics* al *General order no. 100* cfr. particolarmente James Turner Johnson, *Lieber and the theory of war*, in Mack-Lesesne, *op. cit.*, pp. 61-67.

infamia, diabolico», perché confonde deliberatamente la necessità militare con il rispetto dei principî umanitari e constituisce un precedente che invalida ogni uso futuro di simili segnali[1355].

In molti casi, in effetti, la necessità militare non può considerarsi superiore al rispetto di tali principî. La guerra civile americana segnò l'avvento dei mortai e degli obici a lungo raggio, che consentivano di bombardare le città durante gli assedii: la correttezza, sottolinea Lieber, impone ove possibile di avvisare il nemico dell'imminente azione, onde permettere l'evacuazione dei civili (§19). In linea generale, ogni atto di violenza e di perfidia è da condannare per una duplice ragione: perché è superfluo e perché - essendo superfluo - nuoce alla riappacificazione dei belligeranti (§16).

Malgrado sia un testo che nasce dall'operato di un comitato, l'impronta lieberiana è nel complesso evidente. Evidente è ad esempio la reciprocità di diritti e doveri: spie e traditori, che ignorano la correttezza che si richiede al comune soldato, non godono neanche dei diritti corrispondent. Di converso, rispettare un codice etico anche nei casi in cui la necessità militare consentirebbe di soprassedere non può che portare vantaggi, in particolare in sede di trattative post-belliche.

La contraddizione cui abbiamo accennato prima, tra l'istanza umanitaria e l'istanza della necessità di guerra, si addice molto all'indole di Lieber. Egli abitua il lettore a un precario equilibrio tra diritti e doveri, tra natura individuale e natura sociale, tra ricerca del progresso e mantenimento della tradizione a garanzia della continuità della società; tutti equilibri su cui in ultima analisi si gioca la tenuta della comunità. Tuttavia quest'ultimo dualismo tra necessità bellica e attenzione per il lato umanitario si distingue dalle altre coppie per la sua origine. I due estremi non sono paletti morali su cui edificare una teoria compiuta, ma rappresentano i due problemi sollevati dal progresso militare, e la contraddizione che essi generano. La guerra civile può essere considerata la prima guerra moderna nel senso che fu la prima a intaccare pesantemente il normale svolgersi della vita civile[1356]. Fino alle campagne napoleoniche gli eserciti, incontrandosi in campo aperto, si davano battaglia senza influenzare, almeno in modo diretto, la sfera civile. Nella guerra civile, invece, vi furono numerosi assedii di città; si

[1355] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 267-268.
[1356] Sul tema delle mutate condizioni di Guerra cfr. J T. Johnson, *op. cit.*, p. 62; e Gregory A. Raymond, *Lieber and the international law of war*, anch'esso in Mack-Lesesne, *op. cit.*, p. 74.

ricorse alla tattica della guerriglia; cominciò a farsi strada l'uso di stratagemmi e diversivi che fino ad allora erano tacciati di codardia e meschinità, mentre ora venivano elogiati per la loro efficacia. Lieber si trovò così di fronte a un contrasto nettissimo tra una nuova idea di guerra, fondata appunto sul concetto di «necessità di guerra», e retaggi di un codice cavalleresco fondato sul rispetto dell'avversario, che imponeva il massimo sforzo per la protezione dei non combattenti. Così, ancora una volta, Lieber dovette creare il giusto amalgama tra queste esigenze esclusive[1357].

Il curriculum del *General order* sembra indicare che Lieber sia riuscito nel tentativo. La prima occasione in cui si fece riferimento al testo fu per difendere il generale Sherman, che aveva bombardato Atlanta senza preavviso. Il generale addirittura si difese esortando a «consultare i libri», ignorando che proprio i libri condannavano la sua azione[1358]. Tuttavia, dopo questo primo fallimento, il testo fu utilizzato come riferimento in un caso portato dinanzi alla Corte Suprema. Quello che era ormai conosciuto come *Lieber's code* stava acquisendo forza di legge, se non in campo militare almeno in ambito giudiziario[1359].

In seguito a queste due applicazioni, il *Lieber's code* fu la base per la stesura di numerosi codici di guerra, tra cui quello di Bluntschli, che poté avvalersi della consulenza di Lieber per elaborare un testo assai più esaustivo[1360]. Il testo fu in seguito ripreso dalle convenzioni dell'Aia e di Bruxelles; Lieber fu personalmente in contatto con Gustave Rolin-Jacquemyns, fondatore dell'*Institut de droit international*[1361]. Il *General order*, la cui intelaiatura rimase in vigore fino alla seconda guerra mondiale, fu effettivamente la «prima elaborazione di canoni della legge consuetudinaria» militare[1362].

[1357] Per una discussione più dettagliata, cfr. Gregory Raymond, *Lieber and the international laws of war*, in Mack-Lesesne, *op. cit.*, pp. 69-74. L'autore mette in risalto come l'equilibrio tra necessità di guerra e interesse umanitario, tra *Kriegsraison* e *Kriegsmanier*, viene trovato da Lieber ribaltando proprio il concetto di necessità di guerra: da principio utilizzato per giustificare ogni iniziativa bellica esso diventa principio limitativo, che definisce negativamente lo spazio della correttezza in ambito militare. Così facendo si può limitare la legittimità delle azioni di guerra all'inganno (*deception*) e alla ritorsione (retaliation), che vengono distinte rispettivamente dagli atti di *perfidy* e dalla vendetta.
[1358] L. Lynn Hogue, *op. cit.*, pp. 56-57.
[1359] Ivi, pp. 57-58.
[1360] Il testo era forse troppo esaustivo, dato che alla richiesta di Bluntschli di tradurlo in inglese, Lieber rispose che «un testo così approfondito non si sarebbe venduto se non riccamente illustrato con nudi femminili». Freidel, *op. cit.*, p. 416.
[1361] Ivi, pp. 402-403. Cfr. anche L. R. Harley, *op. cit.*, pp. 147-148. Phinney riporta che il *Lieber's code* «costituisce il contributo più importande degli Stati Uniti al diritto internazionale», e propone un confronto tra il codice e il *Modernes Volkerrecht di Bluntschli. Op. cit.*, pp. 41 e segg.
[1362] J. T. Johnson, *op. cit.*, p. 61. Cfr. Anche F. Freidel, *op. cit.*, p. 340.

4. Tom, Elsa e Betsy: Lieber e la schiavitù.

Parliamo ora di quello che P. Becker definisce un imbarazzante «elefante nella stanza» degli scritti di Lieber: la schiavitù[1363]. Se è un elefante, se compare solo di sfuggita nell'insieme dei testi – almeno quelli pubblicati –, è perché la posizione di Lieber sotto questo aspetto è delicata. Egli trascorse venti anni della sua vita in South Carolina, e ciò naturalmente condizionò la sua vita e il suo pensiero sul tema. Inevitabilmente contrario alla schiavitù, in totale contraddizione con i suoi ideali di libertà, la convivenza l'istituzione peculiare - «...Che istituzione disgustosa, sozza, egoista!»[1364] - gli era resa ulteriormente difficile da sopportare dall'impossibilità di esprimere il suo disprezzo per la questione. «La mera denuncia della schiavitù, oltre a implicare pericoli che le circostanze non gli permettevano di correre, sarebbe stata considerata un fanatismo, oltre a essere del tutto sterile. La vita di un abolizionista [nel 1840] in Massachussets non era piacevole; in South Carolina era una vita messa a rischio», come ben mostrano il «martirio abolizionista» del tipografo Elijah Lovejoy e la sommaria esecuzione del nero libero McIntosh[1365]. Il South Carolina era in effetti quello più arretrato tra gli arretrati Stati del Sud, sorretto da una classe semi-aristocratica di ricchi piantatori. Lieber era da poco diventato padre; la docenza lo rendeva un personaggio pubblico a tutti gli effetti; le sue posizioni anti-nullificazioniste, la sua avversità alle teorie della sovranità statale erano già ben note, ed erano tollerate solo perché eguagliate da una solida propensione al libero mercato, un altro tema molto delicato in uno Stato che aveva minacciato la secessione per ostacolare una tariffa protezionistica. Insomma, egli aveva molte ragioni per astenersi da un'aperta condanna della schiavitù. Sicuramente per questo l'istituzione peculiare, e anche ogni accenno agli schiavi, è assente sia da *Political ethics* sia da *On civil liberty*[1366]. Anche nei lavori secondari degli anni dell'esilio al Sud ogni riferimento è assente, nonostante siano numerose le occasioni in cui, privatamente, Lieber denuncia le atrocità di questa degradante istituzione. È necessario precisare tuttavia che gli appunti di Lieber rimasti inediti, conservati in

[1363] P. W. Becker, Prologue: *Lieber's place in history*, in Mack-Lesesne, *op. cit.*, p. 5.
[1364] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 108.
[1365] Ivi, pp. 228-229. S. Wilentz, *op. cit.*, pp. 466-467.
[1366] In quest'ultimo vi è una sola occorrenza del termine *slavery* o *slave*, ma si riferisce agli schiavi dei regni dell'estremo oriente. F. Lieber, *On civil liberty*, p. 26.

diverse biblioteche, sono ricchi di appunti sul tema, e che dunque il nostro discorso non può ritenersi del tutto completo[1367].

L'incongruenza tra la spinta verso la libertà che aveva segnato la vita di Lieber fino al 1835 e il suo completo silenzio sulla *key issue* dell'epoca è effettivamente di dimensioni pachidermiche, e porta Paul Finkelman a dipingere Lieber come un abolizionista poco convinto tendente a un poco convinto schiavismo: la tesi dell'articolo *Lieber, slavery, and the problem of free thought in antebellum South Carolina* è che, dopo l'iniziale disapprovazione della schiavitù, Lieber sia sceso a patti con il suo disgusto[1368]. L'acquisto di tre schiavi - Tom e poco dopo le giovani donne Betsy ed Elsa - mostra che egli si adattò al *modus vivendi* del sud[1369]. Ciò avviene per opportunismo; a detta di Finkelman mostrare condiscendenza, se non approvazione, nei confronti dell'istituzione avrebbe avuto effetti positivi sulla carriera di Lieber.

L'articolo vale la pena di essere approfondito, dato che chiarisce, *nonostante* le intenzioni dell'autore, la relazione tra Lieber e la schiavitù. Che Lieber acquistò schiavi è un dato di fatto, e lo scrive egli stesso nel *Tagebuch*: «Oggi Tom, come lo chiamiamo, ha preso servizio. Ha circa quattordici anni, e lo paghiamo 4,5 dollari al mese. Il ragazzetto ha portato con sé una coperta, la sola cosa che abbia avuto per dormire. Ha un'unica camicia. La schiavitù è abominevole da ogni punto di vista. È una cosa schifosa, riprovevole»[1370]. L'annotazione risale ad appena due mesi dopo il trasferimento nel villaggio di Columbia, e offre una prima indicazione di quanto Lieber sia diviso tra atteggiamento pubblico e privata condanna dell'istituzione.

A suffragio della tesi dell'«adeguamento» Finkelman adduce svariati argomenti. Prima di tutto ritiene probante la cordialità dei rapporti di Lieber con importanti esponenti pro-*nullification* nonché proprietari di schiavi, come Calhoun, Hayne e Hammond. Trascura però che Lieber, nonostante condividesse con molti sudisti le idee economiche, non si sentisse «mai del tutto a casa» tra di loro, e prediligesse la compagnia di noti unionisti come Preston e Petigru[1371].

Finkelman sembra poi interpretare la ben nota reverenza del docente per la legalità - la stessa che secondo il giudice Kent lo rese un «riformatore ragionevole

[1367] Cfr. M. O'Brien, *The stranger in the South*, in Mack-Lesesne, *op. cit.*, pp. 33-41.
[1368] L'articolo è in Mack-Lesesne, *op. cit.*, p. 11.
[1369] F. Freidel, *op. cit.*, p. 234.
[1370] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 109.
[1371] F. Freidel, *op. cit.*, p. 132. T. S. Perry, *op. cit.*, p. 108.

e moderato»[1372] - come indole conservatrice: «In uno stato noto per l'ostilità al cambiamento o alla riforma, lo scetticismo conservatore di Lieber o l'aperta ostilità a molte riforme lo ponevano nel solco del pensiero dominante»[1373]. La vita intera di Lieber, tuttavia, sembra smentire una simile affermazione. L'ardore giovanile lo spinse a combattere ostinatamente, oltre che infruttuosamente, lo *status quo*: di certo non fu il suo conservatorismo a procurargli le attenzioni delle autorità prussiane. Negli Stati Uniti si unì alla causa di Dorothea Dix per la riforma carceraria, anch'essa senza successo, e si interessò a molti progetti di miglioramento del sistema educativo. Tutto ciò senza contare la generale attività di riforma politica ed educativa che Lieber intraprese a partire dalla secessione e fino alla morte. L'accusa di conservatorismo pare dunque fuori quadro rispetto a un personaggio come Lieber.

Successivamente, Finkelman esamina la posizione ufficiale di Lieber. Vero è che pubblicamente egli non condannò mai, durante la permanenza nel Palmetto State, la schiavitù. Al contrario, in un'occasione ufficiale si dichiarò contro l'immediatismo, la corrente abolizionista che propugnava l'emancipazione immediata e totale di tutti gli schiavi. Andando in profondità, tuttavia, Lieber ricorse alla critica dell'immediatismo per blandire l'opinione pubblica, e nascondere così le sue reali convinzioni. Dichiarandosi contro l'immediatismo e le posizioni radicali di un Garrison, cosa peraltro sincera, lasciava intendere il suo anti-abolizionismo. In realtà omise la terza via, quella del gradualismo, in cui appunto si riconosceva. Lieber nutriva infatti serie riserve circa le conseguenze e le modalità dell'abolizione: un'emancipazione immediata avrebbe causato un'invasione di schiavi liberati, non educati alla vita civile e totalmente estranei a un modo di vita autonomo; avrebbe sconvolto l'economia e l'assetto sociale del Sud; infine, avrebbe posto numerosi problemi legislativi di difficile risoluzione[1374]. Diversamente, leggi per l'emancipazione progressiva, coadiuvate dal programma di emigrazione in Liberia per gli schiavi che preferissero tornare in Africa, avrebbe creato a suo avviso le condizioni per un'integrazione progressiva e perciò pacifica.

[1372] F. Freidel, *op*. *cit*., p. 96.
[1373] P. Finkelman, *op*. *cit*., pp. 14,15.
[1374] Ad esempio stabilire le modalità di ammissione degli schiavi emancipati ai diritti civili, tra cui il voto; e in che modo ristabilire l'equa rappresentanza alla Camera, modificando la clausola dei 3/5.

Le critiche di Finkelman proseguono poi sul piano delle ipotesi: egli afferma che Lieber «si riappacificò con la schiavitù, e andò ben oltre», menzionando l'acquisto di Tom e in seguito di altri schiavi[1375]. Finkelman sostiene che vi sono due conferme di questa accettazione «del ruolo di padrone»: la rottura dei rapporti con l'amico Sumner, che Finkelman riconduce proprio alle divergenze dei due sul tema; e la possibilità, che Lieber colpevolmente non sfruttò, di soddisfare le «esigenze della sua posizione sociale» in modi alternativi, «evitando di diventare un padrone». Riguardo quest'ultima, suggerisce l'autore, Lieber avrebbe potuto adottare «la soluzione più ovvia» assumendo immigrati tedeschi, rinnovandoli di tanto in tanto. In tal modo avrebbe potuto salvare le apparenze assumendo il ruolo del prodigo immigrato dedito ad aiutare i suoi compatrioti; oppure, alternativamente, quello dell'eccentrico intellettuale tedesco[1376]. Per quanto pittoresche, queste ipotesi non sono molto verisimili, né di grande aiuto se si tratta di definire la posizione di Lieber rispetto alla schiavitù. Chi può dire che l'assunzione di domestici tedeschi non sarebbe stata interpretata dai caroliniani come un'ammissione di abolizionismo? Proprio i caroliniani peraltro erano già diffidenti nei confronti di questo docente «troppo sottile e intellettuale, e in fin dei conti non antiabolizionista *a sufficienza*»[1377].

Riguardo al legame con Sumner, le parole di Finkelman paiono quasi tendenziose: il paragrafo lascia intendere che la separazione dei due amici avvenne perché il giovane senatore era abolizionista, al contrario di Lieber il quale era «nettamente ostile all'abolizione»[1378]. La vicenda è leggermente diversa, ed è lo stesso Lieber che offre la chiave per interpretarla. La sua posizione all'Università e la sua reputazione nello Stato, già minacciate dalle continue vessazioni degli avversari presbiteriani, erano anche macchiate dagli stretti rapporti che Lieber aveva mantenuto con gli ambienti abolizionisti e unionisti del Nord. Sumner era probabilmente il più radicale tra i suoi amici, e fu eletto al Senato con l'aiuto del Free Soil, partito *single-issue* votato all'abolizione[1379]. Lieber non poteva più permettersi di intrattenere rapporti con l'amico, per di più in uno Stato in cui la posta veniva regolarmente monitorata[1380].

[1375] P. Finkelman, *op. cit.*, p. 17.
[1376] Ibidem.
[1377] Ivi, p. 16.
[1378] Ivi, p. 17. Al fondo della stessa pagina tra l'altro Finkelman stesso riporta che Lieber «scrisse proposte per l'abolizione graduale».
[1379] S. Wilentz, *op. cit.*, p. 659.
[1380] Ivi, cap. XIII.

Oltre al rischio che correva Lieber, va detto che anche Sumner aveva motivi personali per aderire a posizioni radicali: nel 1844 infatti era stato violemente aggredito da Preston Brooks, rappresentante democratico del South Carolina, dopo un acceso discorso alla Camera; da allora il suo abolizionismo si era via via rafforzato[1381]. Al di là di queste differenze accidentali, vi fu effettivamente una divergenza più profonda, ma riguardò il modo e non l'oggetto. Sumner, come senatore, condusse una battaglia fortemente politicizzata che Lieber reputava inutile o forse addirittura controproducente[1382]. Per usare la bella espressione di Freidel, «Lieber, dalla sua prolungata permanenza al Sud, vedeva le numerose sfumature del problema che a Sumner appariva nel più diabolico nero o nel bianco più abbagliante»[1383]. Ad esempio in una lettera indirizzata allo stesso Sumner, commentando il testo abolizionista *White slavery* di B. Warren, Lieber precisava che si trattava di un'ottima opera se intesa a risvegliare il Nord, ma che a causa della sua radicalità non avrebbe prodotto effetti apprezzabili al Sud[1384]. A partire dal differente approccio vi fu una rottura completa quando Lieber sostenne «che gli schiavi del sud versavano in condizioni tutto sommato fortunate, quanto al trattamento fisico», rispetto a quelli delle Indie occidentali[1385]. Finkelman non riporta la citazione esatta, pur riferendosi alla stessa pagina di Freidel: «Disse ai suoi amici del Nord che gli schiavi al sud erano trattati bene e che erano di gran lunga meglio degli schiavi delle Indie occidentali». In breve, Lieber non condivideva, né tantomeno avrebbe potuto esprimere, un abolizionismo così radicale come quello dell'amico[1386].

Finkelman prosegue poi elencando alcune posizioni di Lieber che si possono revocare in dubbio. L'affermazione secondo cui egli «sostenne che il governo federale non aveva potere sulla schiavitù. Era un fautore degli *states rights* e lo disse», crucialmente priva di un riferimento, è smentita da tutto ciò che abbiamo

---

[1381] Ivi, pp. 691-692.
[1382] In T. S. Perry, *op*. *cit*., p. 208, leggiamo una lettera a Hillard del 1847: «Quanto alla situazione della nostra politica, continuo a sostenere, e sono sempre più convinto, che abbiamo bisogno di un nuovo partito, un partito nazionale, che contrasti i Whig e i Democratici, o piuttosto che li assorba; un partito con questo programma: [...] idee razionali sulla schiavitù. Nessun fanatismo in un senso o in un altro. Nessun partito *Maledetta-l'unione* al Nord, nessun partito *Bellezza-della-schiavitù* al Sud».
[1383] F. Freidel., *op*. *cit*., p. 235. Come sottolinea Freidel, Lieber non era soddisfatto neanche dei testi abolizionisti e carichi di esagerazioni segnalati da Sumner, al punto da scrivere: «Mi sembra che non ci sia bisogno di finzioni per attaccare la schiavitù». Ivi, p. 238.
[1384] T. S. Perry, *op*. *cit*., p. 211.
[1385] F. Freidel, *op*. *cit*., p. 250. P. Finkelman, *op*. *cit*., p. 18.
[1386] T. S. Perry, *op*. *cit*., p. 273.

nei capitoli precedenti[1387]. A partire dall'*Americana*, che era criticabile semmai per un'impostazione eccessivamente federalista, Lieber fu un convinto sostenitore dell'Unione, e un fermo avversario della sovranità statale[1388]. Difficilmente, altrimenti, sarebbe stato eletto presidente della Loyal Publication Society; difficilmente sarebbe stato consultato dal governo di Lincoln e dallo stato maggiore dell'esercito unionista; molto difficilmente si spiegherebbero le invocazioni nazionaliste, che si possono leggere a partire dai primi anni in America : «Voi nullificazionisti, come potete guardare la nostra bandiera e perseverare nella vostra bassa e sciagurata politica?»[1389].

Concludendo, l'articolo di Finkelman dice ben poco oltre al fatto che vi è una vistosa differenza tra le considerazioni private, tutte risolutamente contro la schiavitù, e gli atteggiamenti e le dichiarazioni pubbliche, in cui il tema veniva accuratamente evitato. Per quanto riguarda i testi privati, come il *Tagebuch* o la corrispondenza, non vi sono dubbi[1390]: per esempio in un'occasione, probabilmente facendo il verso alla teoria del «positive good», scrive che vivere al Sud è un «positive evil»[1391].

Alla fine degli anni '40 Lieber, con lo pseudonimo *Tranquillus*, indirizzò a Calhoun cinque lettere rimaste inedite, che costituiscono l'occasione per comprendere l'attitudine di Lieber nei confronti del sistema schiavistico. Tralasciando le ragioni umanitarie, del tutto ininfluenti agli occhi del razzista Calhoun, egli avanzò proposte di riforma del sistema schiavistico. Non propose l'abolizione, che riteneva potesse avvenire soltanto per iniziativa dello stesso Sud; ma immaginò un progressivo miglioramento delle condizioni degli schiavi per renderli servi, legandoli alla terra e offrendo loro la possibilità di affrancarsi[1392].

[1387] P. Finkelman, *op. cit.*, p. 18. Senza esaminare i testi di Lieber, è sufficiente scorrere la biografia di Perry per trovare innumerevoli argomenti contro la teoria della sovranità statale, che desta in Lieber molte preoccupazioni.

[1388] F. Freidel, *op. cit.*, p. 77.

[1389] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 97. Considerazioni pro-Unione si possono riscontrare con regolarità nella corrispondenza e nel *Tagebuch*. Cfr. per esempio pp. 226-227.

[1390] Egli affida al diario tutte le sue perplessità circa le ricadute dell'abolizione: «in una conversazione con il rev. Elliott [...] egli disse: "Ti capisco perfettamente; non apprezzi questo genere di proprietà. Neanch'io, e non investirò in essa. La separazione delle famiglie è un'orribile effetto della schiavitù. Dovrebbero essere legati al suolo: almeno sarebbero servi. Come andrà a finire quest'istituzione – perché *un giorno o l'altro finirà?*" queste furono le sue parole, più o meno; le parole di uno scrupoloso sudista. Come mi hanno reso lieto...». Ivi, p. 143.

[1391] Ivi, p. 117. Nel 1839 pregò Tocqueville di inviargli tutto il materiale disponibile sul tema della schiavitù; all'epoca il francese stava lavorando al tema della schiavitù per conto dello Stato.

[1392] F. Freidel, *Francis Lieber, CharlesSumner, and slavery*, in *The journal of southern history*, vol. 9, no. 1, febbraio 1943, p. 83.

Ad avvalorare le sue tesi portò argomenti razionali, evidenziando i problemi interni alla schiavitù e le conseguenze nefaste per lo stesso Sud.

Nella prima lettera egli contestava la dottrina del *positive good* ponendo due semplici interrogativi: «Vorresti essere uno schiavo?» e «Voteresti l'istituzione della schiavitù se non esistesse?». Eliminando due fondamentali istituzioni come la proprietà e il matrimonio, oltre naturalmente alle libertà civili, la schiavitù è una condizione di degrado, ed è difficile vedere il benché minimo «bene positivo» nel degrado[1393].

Nelle lettere seguenti Lieber prende spunto dalla Wilmot Proviso per contestare le pretese costituzionali degli schiavisti, sottolineando che la schiavitù è considerata – nel mondo intero, non soltanto dal Nord libero – un'istituzione municipale, cosa che ribadirà nel *General order no. 100* e in generale nei testi pubblicati durante la guerra[1394]. La quarta prende in esame la peculiarità della schiavitù, una forma di proprietà che coinvolge la persona: il Nord, assicura Lieber, è contro la schiavitù esclusivamente per le sue implicazioni sulla persona, e non ha nessuna ragione per intaccare il lato di essa che attiene alla proprietà, la cui sacralità non è in questione[1395]. Nell'ultima lettera Lieber sintetizza diverse contraddizioni, affidandole alla saggezza di Calhoun; questi non può ignorare, sostiene Lieber, che la schiavitù non corrisponde più allo spirito del tempo, e resistere al cambiamento non può che renderlo violento. Ad esempio costringe a vietare lo studio e la lettura della Bibbia, ma è cosa nota che secondo i sudisti è la stessa Bibbia a giustificare l'istituzione[1396]. Inoltre l'educazione è il tema di maggiore attualità negli Stati Uniti e non solo: si elaborano sistemi educativi specifici per i malati mentali e per i disabili, ma nel frattempo l'istituzione «condanna milioni all'ignoranza». Oltre a ciò essa contravviene alla diffusa tendenza verso l'uguaglianza, costringendo l'insieme degli stati schiavisti a vivere «in uno stato di assedio permanente», compromettendo così i diritti civili

---

[1393] T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 229-230.

[1394] La Wilmot Proviso, dal nome dal democratico che la presentò, propose il divieto di introdurre la schiavitù nei territori eventualmente acquistati dal Messico. In questo modo sottintendese che la schiavitù cadesse entro la giurisdizione del Congresso, sollevando l'ira della maggior parte dei democratici. L'acceso e prolungato dibattito intorno a questo emendamento ebbe un duplice effetto: portò a un ri-dislocamento dei due partiti, sempre più schierati da una parte o dall'altra della questione della schiavitù, e fu un catalizzatore delle forze che portarono alla teoria della sovranità popolare di S. Douglas.

[1395] Ivi, p. 234.

[1396] Il tema dell'interpretazione della Bibbia è influenzato dalle teorie di *Legal hermeneutics*: in tutti gli ambiti un'interpretazione troppo libera o troppo stringente trascende il vero significato delle parole, cioè lo spirito che esse intendono convogliare. «Se strizzi la Bibbia troppo forte, ti darà sangue al posto del latte». T. S Perry, *op. cit.*, p. 243.

fondamentali, come la tutela della corrispondenza e la libertà di stampa. Perciò Lieber ammonisce: «I rivoluzionari peggiori e i più pericolosi facinorosi sono coloro che aderiscono ciecamente a ciò che esiste solo perché esiste, negando l'ineluttabilità del cambiamento. La saggezza insegna che non vi è una sola istituzione al mondo che non sia soggetta a cambiamenti nel tempo»[1397]. L'ultima considerazione di Lieber è che i proprietari di schiavi rappresentano soltanto una ristretta minoranza; se riesce ancora ad avere il sopravvento è perché si chiude a riccio in difesa dello *status quo*, ma ben presto la forza della storia la costringerà a capitolare. Ed è bene sapere, conclude la lettera, che i danni provocati dal cambiamento saranno proporzionali alla resistenza che vi si oppone[1398].

Gli argomenti delle lettere si fondano su un nucleo di osservazioni già espresse nella lettera XV di *The stranger in America*, ove Lieber espone la sua posizione in maniera molto chiara[1399]. Partendo dall'idea che la schiavitù sia una contraddizione dello spirito del tempo e generi danni economici, egli invita a non indugiare sugli aspetti morali; la schiavitù è un problema politico e come tale va considerato. Prima di tutto è necessario capire se gli schiavi sarebbero in grado di attendere ai diritti politici, il che è confermato da ricerche condotte nelle carceri: «Quanto alla differenza di indole tre i prigionieri di diverso colore [...] è curioso notare che in generale le persone di colore si comportano meglio; essi sono più ordinati, rispettano le regole più volentieri e lavorano più duramente»[1400]. Stabilito ciò bisogna ammettere che l'emancipazione politica non sarebbe sufficiente a modificare la condizione, se non fosse accompagnata dall'integrazione sociale. È quest'ultima che pone le maggiori difficoltà: l'integrazione sociale si ha nella vita quotidiana, ed è qui che la debolezza dell'uomo si fa sentire. La mescolanza di due razze non è cosa facile da ottenere. «Dall'esterno le persone spesso giudicano in modo assai sbagliato la questione dell'emancipazione, perché pensano che il congresso possa [...] decretarla ed essa sarà»[1401]. Una sincera emancipazione avviene nel *social intercourse* quotidiano, il quale è molto più refrattario al cambiamento di quanto lo siano le leggi. Ma Lieber si mostra anche sicuro che il

[1397] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 235. Tra l'altro ciò contrasta ulteriormente il punto di vista di Finkelman, che vede in Lieber un rigido conservatore.
[1398] Ivi, p. 236. Cfr. anche p. 229.
[1399] F. Lieber, *The stranger in America*, cit., lettera XV.
[1400] Ivi, p. 292.
[1401] Ivi, p. 300.

destino della schiavitù sia segnato, per la semplice ragione che a lungo termine «in nessun caso la forza fisica può quanto la forza morale»[1402].

A partire dal trasferimento al nord, Lieber si unì al corso del fiume abolizionista mantenendosi però in un'area ben definita: sempre evitando le inutili condanne morali, che indebolivano le forze politiche del Nord facendole apparire come fanatiche, egli combatté per «un costruttivo criticismo come unico mezzo per evitare la violenza»[1403].

Il testo «*Slavery plantations and the yeomanry*», pubblicato dalla Loyal Publication Society nel 1863, ne è un ottimo esempio[1404]: nel pieno della guerra e con la mente rivolta già alla ricostruzione, Lieber considera la schiavitù dal punto di vista economico e politico. Nota come essa favorisca la creazione di un'aristocrazia fondiaria che, a differenza dell'omologo inglese, non possiede neanche le virtù date dalla tradizione[1405]. Inoltre essa è incompatibile con l'esistenza di una classe sociale fondamentale, quella del piccolo proprietario terriero; in un elogio del *farmer* di chiara impronta jeffersoniana – un fatto di per sé significativo, dato che gli stessi democratici secessionisti rivendicavano origini jeffersoniane – Lieber mostra come il suo attaccamento alla terra, la coscienza dei suoi interessi e l'indole tranquilla lo rendano indispensabile al governo repubblicano. Sotto l'aspetto economico, è ormai chiaro a tutti che la schiavitù degrada il suolo, pretendendo più di ciò che può offrire; ed è redditizia solo se sussiste la doppia condizione, facilità di lavoro e estensione della proprietà. La conclusione è naturale:

> Mettiamo da parte tutte le considerazioni morali, religiose, giuridiche. Ignoriamo anche la questione del profitto. Da sola, la ricostruzione dell'Unione [...] richiede la più tempestiva eliminazione di questa istituzione alienante e malata. Oppure non abbiamo un vincolo sacro che impone di ricostruire l'unione? Oppure vogliamo forse ristabilire l'Unione come era prima dello scoppiare della ribellione?[1406]

Nel 1865, nel pieno del processo di ratifica del XIII emendamento, Lieber sottopose «all'attenzione del popolo americano» alcune proposte per emendare la

---

[1402] Ivi, p. 299.
[1403] F. Freidel, *Lieber, Sumner and slavery*, cit., p. 84.
[1404] F. Lieber, *Slavery plantations and the yeomanry*, Loyal publication society, New York 1863.
[1405] Ivi, pp. 5-6.
[1406] Ivi, pp. 7-8.

costituzione, accompagnandole con dettagliate argomentazioni. Le più estese riguardano gli ultimi tre articoli, E, F e G, concernenti proprio la schiavitù[1407]. Ripercorrendone brevemente la storia, Lieber rammenta anche le tesi a sua difesa. Uno degli argomenti più ricorrenti era «rispondere agli attacchi sulla schiavitù ribattendo "guarda i vostri [del nord] poveri!" Come se la povertà fosse un'istituzione!» «Nessuno ha mai preteso di innalzare la povertà, o la prostituzione, al rango di un'istituzione intoccabile, né di reclamare la loro origine divina»[1408]. Inoltre, anche volendo sostenere «l'inferiorità della razza nera» - cosa che merita ampia discussione - «non esiste una connessione logica [tra l'inferiorità e] la necessità di renderli schiavi, esattamente come la stupidità di un uomo bianco non ne autorizza la schiavitù»[1409].

5. «Patria cara, carior libertas». Il nazionalismo di Lieber durante la guerra e la ricostruzione.

Nel testo sugli emendamenti costituzionali Lieber sottolineò la necessità di modificare alcune leggi alla luce dell'avvenuta emancipazione. La schiavitù, ricordava, era stata la causa primaria della secessione e della guerra; solo in secondo piano veniva la dottrina della sovranità statale, la quale millantava la legittimità costituzionale della secessione. Le due cause erano strettamente intrecciate, ma ora cercheremo di isolare la seconda. La dottrina della sovranità statale è un elemento che Lieber individuò come caratteristico delle federazioni, in cui le forze centrifughe prendono generalmente su quelle centripete – esattamente il contrario di ciò che avviene in uno stato non federale. Come si poneva Lieber rispetto a simili questioni di ordine nazionale?

Non sembra esagerato affermare che egli fin dalla nascita crebbe nel segno, o nell'ideale, della nazione prussiana. Oltre a combattere per la patria, egli si unì a Jahn, il cui movimento era esplicitamente votato alla formazione di un'identità nazionale nelle nuove generazioni[1410]. All'università di Berlino docenti come Hegel e Fichte certo non facevano mistero delle loro idee nazionaliste. Le

[1407] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 137.
[1408] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 257; F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 170. Qui Lieber riprende anche il discorso sulla peculiare natura della schiavitù, a mezza strada tra persona e proprietà.
[1409] F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 171.
[1410] Per un'analisi di questo aspetto cfr. Hans Kohn, *Father Jahn's nationalism*, in *The Review of Politics*, Vol. 11, No. 4 (Oct., 1949).

speranze di Lieber in tal senso furono però frustrate dal governo reazionario di Metternich. Così, quando emigrò negli Stati Uniti, Lieber riversò il suo ardore per la nazione sulla giovane repubblica, senza tuttavia dimenticare la madrepatria – per la quale fu molto preoccupato lungo tutto l'arco della vita[1411]. Soltanto poco prima di morire, con l'avvento di Bismarck, poté salutare il compimento della sua unità nazionale[1412].

Una volta stabilitosi negli Stati Uniti egli fu complessivamente favorevole alle annessioni di nuovi territori all'Unione: dall'Oregon alla California, dal Texas al Nebraska, si può dire che Lieber fosse un moderato fautore della teoria del «manifest destiny»[1413]. Non per questo era incline a sottovalutare o ignorare i problemi politici che ogni nuovo territorio causava: ribadendo uno dei suoi nodi concettuali, ammoniva che una semplice estensione del territorio avrebbe causato più danni che benefici se non fosse stata un'espansione organica, coerente con la nazione esistente[1414].

È chiaro però che, sul tema della nazione, i maggiori problemi con cui Lieber si confrontò riguardano la secessione, la guerra civile e la prima parte della difficile ricostruzione, al cui confronto i problemi dell'Oregon e del Texas assumono le sembianze degli esercizi dei *Turnen* rispetto al campo di battaglia di Namur.

In numerose lettere degli anni '50 Lieber manifestò apprensione per il destino dell'Unione: era ben consapevole che se si fosse giunti alla secessione, essa non sarebbe stata pacifica. «Il Sud ha sempre comandato, e questa è una delle maggiori cause della loro agitazione. Lo scettro sta cadendo e questi cambiamenti non avvengono mai senza lotta»[1415]. Lieber in alcuni casi sembrava alludere alla *slavocracy* che decideva le sorti di molti degli stati schiavisti, quella stessa *slavocracy* che rendeva impossibile l'esistenza di una robusta classe di *farmers* e assumeva le sembianze di una reale aristocrazia. Lieber si mostrava sicuro inoltre che il paese si sarebbe diviso in ben più di due fazioni, perché il primo passo fatto dagli Stati schiavisti avrebbe legittimato anche le secessioni degli altri Stati

[1411] «Nella mia gioventù ho sempre sostenuto che [...] l'unità della Germania era la prima necessità della Germania». T. S. Perry, *op. cit.*, p. 377.
[1412] Più volte si rammaricò della persistenza delle *petty sovereignties* che ritardavano il processo di unificazione della Prussia. T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 89; 218-221. F Lieber, *The stranger in America*, cit., pp. 75; 214.
[1413] Per esempio a proposito dell'Oregon scrisse: «Se esiste un qualche diritto a questo territorio, esso appartiene certamente agli Stati Uniti. Mi sembra fuori discussione che a nessuna nazione straniera sia consentito rivendicarlo». T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 197; 209.
[1414] Ivi, p. 370.
[1415] Ivi, p. 244

ansiosi di perseguire autonomamente i loro interessi[1416]. Il ribaltamento dell'argomento secessionista era una critica ricorrente negli scritti di quel periodo. Lieber si domandava, e domandava ai caroliniani, che cosa avrebbe impedito una scissione fra i vari Stati del sud già in ribellione. Nel 1851, durante le inconcludenti convenzioni di Charleston in cui la secessione era nuovamente all'ordine del giorno, Lieber denunciò quanto sarebbe stato «ridicolo un South Carolina separato e aggrappato alla gonnella della Francia o della Gran Bretagna»[1417] - magari ribattezzato Rhettsylvania, dal nome del più combattivo e meno lungimirante assertore della secessione[1418] - per di più circondato da Stati liberi e più progrediti. Arrivato troppo tardi per prendere posizione sulla crisi nullificazionista, egli diede sfogo alla sua energica difesa dell'Unione. Lieber sapeva bene che il South Carolina era lo Stato più irriducibile tra quelli propensi alla secessione; anche se era rimasto isolato nel 1850, la secessione non era stata scongiurata, ma solo rimandata. Per di più, quando nel 1850 morì Calhoun, guida politica degli stati schiavisti, il vuoto lasciato dalla sua dipartita fu rapidamente colmato da R. B. Rhett, il tenace *fireater* che tendeva a compensare con la veemenza e l'aggressività il minor genio politico.

Così, a partire dagli anni 50' i testi di Lieber presero una piega sempre più nazionalistica. Sia nei discorsi accademici sia nei testi occasionali egli non perdeva occasione per sfiorare l'argomento della secessione, evitando però ancora di pronunciarsi sulla schiavitù. In un primo momento egli si concentrò sui lati giuridici delle teorie secessioniste, mostrando come esse interpretassero in malafede la costituzione. Questo è l'oggetto ad esempio di *Two lectures on the constitution of the United States*, anche segnalato come *What is our Constitution - league, pact, or government*[1419]*?* Qui Lieber, servendosi dei principî fondamentali enunciati in *Legal hermeneutics*, confutò passo dopo passo gli errori dei secessionisti, e ne evidenziò la malafede mostrando come la Costituzione non fosse un semplice contratto (*compact*) e come la sovranità fosse da intendere, nel caso degli Stati Uniti, esclusivamente rispetto ad altre nazioni sovrane e non tra stati della federazione. In un altro discorso, provocatoriamente pronunciato durante le celebrazioni del 4 luglio - non certo entusiastiche - in South Carolina,

[1416] Ivi, pp. 237-238.
[1417] F. Freidel, *Lieber, Sumner and slavery*, cit., p. 87.
[1418] Ibidem. Cfr. T. S. Perry, *op. cit*., p. 253-255.
[1419] Il testo fu scritto nel 1851 e rimaneggiato nel 1861 per essere letto pubblicamente. È contenuto in F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., II.

Lieber riprese simili argomenti. Dopo una digressione per dimostrare che la «secessione» era soltanto una scelta lessicale per evitare la parola «tradimento», Lieber scriveva che ogni Unione è come un arco, da cui non si può pensare di togliere un mattone senza compromettere la struttura intera[1420]. In questi testi sono ricorrenti metafore ed espressioni volte a chiarire quale fosse, nell'idea di Lieber, la natura rivoltosa e incostituzionale della secessione, ma ancor di più la natura della nazione americana. Si possono leggere a più riprese delle esortazioni affinché si mantenga l'unione «pan-americana» il cui destino rischia di essere gravemente segnato dalle ferite di una distruttiva «guerra del Peloponneso»[1421].

Il già citato discorso del 1858 è un testo fondamentale per capire la visione nazionalistica di Lieber, e per capire quanto l'educazione, e *in primis* la storia, sia basilare per la costruzione del *public spirit*. Dopo i ringraziamenti e le considerazioni di rito, Lieber non esita a porre l'uditorio di fronte al fatto che le riforme devono proseguire, e possono proseguire in una sola direzione: «Abbiamo bisogno di un'università nazionale [...]. Non nazionale perché retta dal nostro governo nazionale; ciò non sarebbe possibile, e, se lo fosse, non sarebbe auspicabile. Intendo dire nazionale nel suo spirito, nel suo lavoro e nel suo metodo»[1422]. Un'università nazionale, sostiene Lieber, si adatterebbe ai nuovi orizzonti dell'individuo, che non sono più limitati dalle mura cittadine, bensì sono estesi alla nazione e anche al di làa di essa[1423]. Citando come esempio la Prussia, egli scrive e ripete che l'università forma le fondamenta di una casa; anche quando l'edificio brucia, le fondamenta rimangono «pronte alla ricostruzione»[1424]. Anche se gli Stati Uniti non sono come la Prussia post-napoleonica, essi hanno assoluto bisogno che l'Università offra un'unità nazionale culturale in grado di compensare le forze centrifughe tipiche di ogni federazione[1425]. Ciò evidenzia un aspetto nuovo, anche se logico, dell'educazione: non soltanto è un tassello centrale dell'edificio politico perché insegna al cittadino il rispetto della legge, ma è anche un, o forse *il* vettore di patriottismo e di *public spirit*. Oltre a essere importante per la conduzione della politica interna, dunque, una buona educazione può

[1420] F. Lieber, *An Address on secession*, p. 44.
[1421] Ivi, pp. 46; 48. F. Lieber, *What is our constitution?*, p. 33. L'idea di una guerra del Peloponneso è un retaggio di Niebuhr, che ne parlava, a suo tempo, in riferimento a uin'eventuale guerra tra Stati Uniti e gran Bretagna. F. Lieber, *Miscellaneous writings*, I, p. 139.
[1422] F. Lieber, *History and political science as necessary studies*, cit., p. 5.
[1423] «Il genere umano ha sorpassato la città-stato. I *Paesi* sono l'orto, il frutteto da cui le nazioni moderne traggono nutrimento e semi». Ivi, p. 10.
[1424] Ivi, p. 6.
[1425] Ivi, p. 8,9.

rivelarsi utile per alimentare quella «forza di recupero» che caratterizza le nazioni moderne.

Le invocazioni di ordine legale circa la natura del vincolo costituzionale non sortirono effetto alcuno, sovrastate dalle polemiche continue sulla gestione dell'affare Nebraska e poi dal dibattito - sempre in chiave nordista/sudista - sollevato dalla repentina crisi del 1857[1426]. Anche i tentativi di indirizzare le riforme educative non trovarono un uditorio così ricettivo, soprattutto quando, con l'elezione di Lincoln, si arrivò alla secessione. Inevitabilmente, le speculazioni pedagogiche e giuridiche si ritirarono nelle retrovie, lasciando parlare i moschetti di Lee, Grant e Sherman.

L'unica forma in cui Lieber prese parte alla guerra fu scrivendo il *General order no. 100* e alcuni testi più specifici. Ma la guerra che infuriava a Washington tra i democratici e i repubblicani lo vide combattere molte battaglie con intelligenza e tenacia tra le fila di questi ultimi. Prima di tutto egli ebbe modo di riproporre le idee nazionaliste espresse nei testi precedenti in qualità di presidente del *publication committee* della sezione newyorkese dell'*Union League*[1427]. Ma fu soprattutto come redattore e poi presidente della *Loyal Publication Society* che Lieber diede il maggior contributo alla causa dell'Unione e del partito repubblicano[1428]. L'associazione, operativa negli anni 1862-65, nacque per contrastare l'influenza delle pubblicazioni sudiste che si diffondevano al Nord, in particolare ad opera della *Society for the diffusion of political knowledge*. In occasione del discorso di apertura, Lieber tenne una breve orazione – *No party now but all for our country*[1429] – in cui chiamava a difendere il paese contro i ribelli secessionisti, spronando a conquistare i territori del Sud per poi abolire la schiavitù[1430]. Il discorso ben suggerisce l'accesa spinta nazionalista di Lieber durante gli anni del conflitto: come descrive Freidel, egli lentamente «strisciava verso i radicali» dell'amico Sumner, pur rimanendo nel complesso autonomo[1431].

La *Loyal society* rimase operativa fino al 1865, ponendosi tre principali obiettivi. Nel primo anno si preoccupò di tenere alto il morale delle truppe e dei

[1426] La crisi infatti colpì violentemente il Nord industrializzato, e dunque gli operai, mentre fu molto più leggera al di sotto della linea Mason-Dixon. Ciò offrì al Sud lo spunto per condannare quel sistema economico e mostrare i benefici legati alla schiavitù. Cfr. S. Wilentz, *op. cit.*, pp. 719-725.
[1427] F. Freidel, *F. Lieber – Nineteenth century liberal*, cit., p. 343n.
[1428] F. Freidel, *The Loyal Publication Society: A Pro-Union Propaganda Agency*, in *The Mississippi Valley Historical Review*, Vol. 26, No. 3.
[1429] F. Lieber, *No party now but all for our country*, Loyal publication society, 1863.
[1430] F. Freidel, *F. Lieber – Nineteenth century liberal*, cit., p.347.
[1431] Ivi , p. 342

cittadini, con un occhio alla propaganda abolizionista[1432]. Durante il secondo anno si concentrò sulla propaganda elettorale per la rielezione di Lincoln, per la quale Lieber scrisse l'opuscolo *Lincoln or McLellan - appeal to the Germans in America*. Questo breve *leaflet,* pubblicato nella New York controllata dalla democratica e corrotta Tammany Hall, era destinato all'elettorato tedesco - era infatti pubblicato in due lingue - impreparato al teatro della politica americana. Lieber esortava i suoi compatrioti a non lasciarsi ingannare dal nome del partito democratico, in realtà composto di secessionisti rivoltosi e di funzionari corrotti[1433]. Durante il terzo anno le pubblicazioni della società si concentrarono infine sui diversi aspetti della ricostruzione. Al di là dei contenuti, vale la pena notare che Lieber lasciò anche qui la tipica impronta accademica: ogni testo riportava accuratamente le fonti e citava correttamente i passi tratti da testi secessionisti[1434]. La maggior parte di essi - Lieber ne scrisse circa una decina e ne corresse personalmente almeno un centinaio - procedeva con argomentazioni chiare e razionali, e solo in qualche caso cedeva al sensazionalismo che di solito era l'anima di questo genere di pubblicazioni[1435].

Talvolta, però, Lieber si lasciò trasportare dalla causa dell'Unione. Convinto della necessità della guerra e della necessità di condurla risolutamente, egli cercò, in qualità di presidente, di far recapitare i testi della *Loyal society* ai soldati così da indurli a votare il ticket repubblicano. Inoltre difese la scelta del Presidente di sospendere l'*habeas corpus* – nel 1862 – giustificandola con le necessità imposte dalla guerra civile[1436]. Sia la controversa interpretazione del principio dell'*habeas corpus* che le posizioni in merito al voto dei soldati erano in contrasto con quanto sostenuto in *On civil liberty*, in cui il voto ai soldati veniva criticato in quanto i militari, rientrando sotto l'ala dell'esecutivo, sono uno strumento a suo favore[1437]. Così queste posizioni attirarono a Lieber le critiche dei democratici, che lo accusarono di non essere coerente con quanto sostenuto nelle opere più celebri. In realtà la critica era corretta nel caso del voto ai soldati, che a più riprese Lieber aveva effettivamente condannato[1438]; ma era superficiale nel caso dell'*habeas corpus*, poiché proprio in *On civil liberty* Lieber aveva sottolineato che, secondo

[1432] Per esempio il già citato *Slavery plantations and the yeomanry*, del 1863.
[1433] F. Lieber, *Lincoln or McLellan*, Loyal publication society, 1864.
[1434] F. Freidel, *The Loyal publication society*, cit., p. 364.
[1435] Ibidem.
[1436] Cfr. T. S. Perry, *op. cit.*, p. 328.
[1437] F. Freidel, *F. Lieber – nineteenth century liberal*, cit., pp. 347-348.
[1438] Nella lettera a D. C. Gilman del 6 luglio 1863; e a C. Sumner, il 5 marzo 1864. Entrambe in T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 335; 343.

la costituzione, esso può essere sospeso «se lo richiede la pubblica sicurezza in caso di ribellione o guerra»[1439].

Al nazionalismo politico corrispondeva una spiccata sensibilità verso i problemi morali della guerra; più volte Lieber condannò le decisioni di alcuni ufficiali nordisti che usavano la rappresaglia come strumento punitivo, insistendo che «se un belligerante impicca dieci uomini per uno ucciso... quale spaventosa progressione geometrica di ossa e teschi!»[1440]. Così, alle accuse di incoerenza mosse da alcuni democratici fece da contrappeso l'elogio, da parte di altri democratici, per l'umanità e la correttezza con cui cercava di intervenire sulle decisioni belliche[1441].

L'atteggiamento di Lieber nei confronti del Presidente Lincoln era singolare. Vicino alle posizioni radicali di Sumner, non ne apprezzava la moderazione e in generale il suo operato durante il primo mandato. Ciononostante dimostrò una certa lucidità nel valutare il panorama politico, garantendo il massimo supporto per la rielezione del repubblicano. Rifiutò di supportare il candidato radicale Frémont perché reputava che la sua candidatura indebolisse inutilmente i repubblicani, rischiando di aprire le porte della Casa Bianca all'odiato McLellan[1442]. Se è vero che era più «anti-democratico che pro-Lincoln», cionondimeno difese il Presidente nella decisione di sospendere l'*habeas corpus*; inoltre lo sostenne attivamente trasformando la *Loyal society* in uno strumento del partito repubblicano – ne è un esempio la pubblicazione di Lincoln or McLellan[1443]. Ciò che colpisce, dunque, soprattutto alla luce del fatto che egli cercò sempre di placare gli ardori della guerra, è che Lieber alla fine del conflitto scrisse a Lincoln esortandolo a processare quindi impiccare o esiliare le più alte cariche confederate. Ciò era indispensabile, spiegava, perché altrimenti a guerra finita il Sud si sarebbe reimpossessato del potere, vanificando del tutto i sacrifici e il sangue versato per l'Unione[1444]. Nel complesso, si può riassumere l'operato di Lieber durante la guerra con le stesse parole di Lieber: «l'Unione sta sopra la

[1439] F. Lieber, *On civil liberty*, cit., p. 65.
[1440] F. Freidel, *F. Lieber – nineteenth century liberal*, cit., p. 354. Riguardo alle rappresaglie che Sherman minacciava in South Carolina, cfr. p. 357. F. Lieber, *General order no. 100*, §§27-28.
[1441] F. Freidel, *F. Lieber – nineteenth century liberal*, cit., p. 356.
[1442] Ivi, p. 350.
[1443] Ivi, pp. 353-354.
[1444] Ivi, p. 359.

Costituzione»[1445]. Egli aveva parzialmente sacrificato il suo amore per la legalità a una causa più alta, o forse più impellente - quella della nazione.

La morte di Lincoln lo scosse profondamente, forse più per la certezza che l'avvenire sarebbe stato più duro senza un Presidente così abile e popolare che non per la tragedia in sé[1446]. I suoi presentimenti furono ampiamente confermati. Dopo la terribile presidenza Johnson, Lieber declinò la proposta di aderire al programma radicale di Sumner e Thadeus Stevens, sicuro che la concessione immediata di tutti i diritti civili ai neri non sarebbe stata realmente vantaggiosa per i neri stessi, a causa della totale assenza di una struttura sociale in grado di favorire una reale integrazione[1447]; e sarebbe stata assai dannosa per la politica, perché il voto dei neri sarebbe stato alla mercé dei più cinici approfittatori - cosa che puntualmente avvenne. Così appoggiò Grant nelle elezioni del 1868. Ben presto Lieber rimpianse la vittoria di Grant, che nell'«epoca della mediocrità» portò a un rapido progresso della corruzione e delle malversazioni e a un simultaneo rallentamento dell'opera di ricostruzione. Lieber passò dunque nello sparuto gruppo di Liberal-repubblicani[1448]. In generale, comunque, a guerra conclusa l'interesse di Lieber per la politica interna diminuì. Nel 1867 propose alcuni emendamenti per la Costituzione dello Stato di New York, volti principalmente a rendere effettiva l'emancipazione razziale; successivamente si dedicò al problema della grazia. Ma la sua attenzione era ormai catturata da altri eventi. Nel 1869 egli pronunciò un discorso in onore di A. von Humboldt, e il fatto che per la prima volta parlò pubblicamente nella sua lingua madre è indicativo di ciò che lo stimolava in quel momento.

Nel 1866 la Prussia mosse guerra all'Austria. Quattro anni dopo fu la volta della Francia, e Lieber era preoccupato per la sorte della sua patria, che stava affrontando un avversario temibile; la vittoria della Prussia e le seguenti trattative lo indussero a scrivere alcuni brevi pezzi sull'annessione dell'Alsazia e della Lorena, che egli giustificava paragonandole alle annessioni territoriali americane, che mai erano avvenute per via plebiscitaria[1449]. Proprio in questi *Fragments on nationalism and internationalism* Lieber articola per la prima volta una riflessione teorica delle nozioni connesse alla nazione. Egli definisce quest'ultima come una

[1445] Ivi, p. 392.
[1446] Ivi, p. 359.
[1447] Ivi, pp. 378-379. Per questa ragione Lieber dedica un consistente spazio, nei testi sugli emendamenti alla Costituzione, a riflettere sulle condizioni di voto dei neri.
[1448] Ivi, p. 390.
[1449] F. Lieber, *On Plebiscites*, in *Miscellaneous writings*, cit, p. 301.

«popolazione omogenea e numerosa [...] che abita e coltiva in modo permanente un territorio unico con confini ben definiti e un suo nome; abitanti che parlano la stessa lingua, condividono lo stesso patrimonio di letteratura, di istituzioni, che lo distinguono chiaramente da altri simili gruppi di persone; cittadini che vivono sotto lo stesso governo - al di là di quanto possa essere suddiviso - e si sentono parte di un'unico organismo, oltre che essere coscienti del loro comune destino»[1450].

Al di là di individuare ciò che rende tale una nazione, è altresì importante capire che cosa essa *non* è. Lieber riprende a questo proposito un argomento che risale a *Political ethics*, distinguendo il processo di nazionalizzazione da quello di centralizzazione[1451]: «Centralizzazione è la convergenza di tutti i rami del potere verso un punto centrale; nazionalizzazione è la diffusione della stessa linfa vitale mediante un sistema di arterie attraverso un corpo politico; anzi, è la crescita del corpo politico come tale, moralmente e minuziosamente cementato, a partire da una massa altrimenti informe»[1452]. Proprio gli Stati Uniti d'altra parte sono un esempio di come l'una non comporti necessariamente l'altra[1453].

In secondo luogo la nazione non è la porta d'ingresso del nazionalismo. Lieber fu sempre molto chiaro: ammettendo come dato di fatto l'esistenza di diverse razze – non solo bianchi e neri, ma anche asiatici -, egli non fu per questo un ideologo della supremazia dei bianchi:

> Abbiamo sempre sulla bocca la razza caucasica. Se questa *razza* è decisamente superiore, come si giustifica che sono fiorite civiltà lungo il Gange migliaia di anni prima che la razza caucasica cominciasse a uscire dalla barbarie? Come giustificare l'Egitto, altamente civilizzato mentre i caucasici erano selvaggi, che pose le fondamenta di ogni civiltà fino alla Grecia? [...] Credo nelle razze come credo nelle nazioni, nelle famiglie e nelle singole teste; credo che vi siano elementi determinati i quali, in circostanze specifiche, possono produrre determinati risultati; e nessuno può dire quali saranno i prodotti di certe circostanze geografiche o posizioni nel tempo [...]. è vero, la razza caucasica ha prodotto alcune grandi nazioni, ma a dire il vero lo ha fatto *molto tardi*. Si dice continuamente che abbiamo più

[1450] Ivi, II, p. 227.
[1451] Ivi, II, p. 225.
[1452] F. Lieber, *Political ethics*, cit., II, p. 315n.
[1453] F. Lieber, *The rise of our Constitution*, in *Miscellaneous writings*, cit., II, p. 73.

> cervello. Ma se fosse stato così perché esso non avrebbe prodotto grandi risultati prima del cervello degli indù o degli Egizi?[1454]

Ciò che è interessante negli scritti di Lieber sul tema della nazione è che, in perfetta continuità con i testi pubblicati durante la guerra, da essi filtra una prospettiva prescrittiva. Sia nei *Fragments* sia nel più corposo, benché incompiuto, *The rise of our Constitution*, Lieber dipinge la storia delle colonie come destinata a divenire una nazione[1455]. Partendo dall'indole anglicana che caratterizzava i primi coloni e dal loro percepirsi come popolo unito, egli mostra come sin da subito vi fosse la coscienza di un destino continentale e comune, definito «pan-american»[1456]. Gli Stati Uniti, sostiene, sono entrati a far parte della comunità delle nazioni come unico popolo[1457], emancipandosi dalle altre nazioni con un *Abfall* che ricorda più un processo che una rivoluzione[1458].

Ora, se tutto ciò fosse vero, non vi sarebbe modo di ammettere la nullificazione, la secessione e la guerra che sconvolsero il XIX secolo americano. Per questo è d'obbligo supporre che i Fragments e il testo sulla storia della Costituzione - che presenta una struttura simile alla *Second Lecture* di *What is our constitution?* - siano complementari ai testi pubblicati negli anni della secessione. Nei diversi testi l'obiettivo è il medesimo, plasmare una rinnovata identità culturale pan-americana. Ciò che cambia è che nei testi della secessione la prospettiva è spesso giuridica e Lieber cerca di mostrare le incoerenze dell'interpretazione costituzionale che danno i ribelli; mentre con la fine della guerra la storia prende il posto del diritto nel promuovere la coesione[1459].

A questo disegno risponde l'incarico di Lieber per organizzare gli archivi confederati. Benché l'intento primario fosse raccogliere prove a carico di Jefferson

---

[1454] T. S. Perry, *op. cit.*, p. 245-246. Lieber riprese questo ragionamento in chiave internazionalista, obiettando alla tesi tipicamente gallicana della superiorità della razza caucasica. Ivi, pp. 385-389. Più ampiamente in F. Lieber, *The Latin race*, in *Miscellaneous writings*, cit., II, pp. 309-311. Le speranze nella vittoria prussiana contro la Francia erano anche legate all'annientamento di questa perversa concezione della «razza latina». F. Freidel, *F. Lieber – nineteenth century liberal*, cit., p. 409.

[1455] F. Lieber, *The rise of our Constitution*, cit., pp. 38-39. Cfr. anche pp. 231-238.

[1456] Ivi, pp. 40; 55.

[1457] Ivi, p. 70.

[1458] Ivi, pp. 48-49; 79. In questo Lieber riprende Jefferson, che nel testo viene citato più volte. Cfr. F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, parte I.

[1459] In *The rise of our constitution*, cit., p. 61, Lieber rammenta che Calhoun riteneva l'assenza di coesione sociale un bene, poiché soddisfaceva pienamente la sovrnità dei singoli stati. Lieber coglie l'occasione per notare che l'assenza di un nome - «America» non è ancora entrato nell'uso comune, e «United States» esprime soltanto l'aspetto politico - è di grande importanza per lo sviluppo di un sentimento nazionale.

Davis in vista di un processo per tradimento – cui non si arrivò mai -, Lieber affrontò il compito come «storico con uno sguardo al futuro»[1460]. Nell'arco di due anni, assistito dal figlio Norman e da una dozzina di assistenti, passò al setaccio più di 600 tra casse, barili e sacchi postali. La squadra intraprese una prima scrematura, inviò materiale a diversi organismi affinché potessero scrivere una storia del conflitto ognuno dalla loro prospettiva – Corpo dei medici, Procura di Stato, archivi postali – e iniziò la catalogazione del resto, in modo da agevolare future ricerche. L'idea di Lieber era ambiziosa: egli intendeva usare gli archivi per mettere il mondo intero di fronte alla fallacia e alla perfidia del governo ribelle[1461].

Nel complesso la peculiarità di Lieber rispetto al nazionalismo sta nella sua moderazione. Formato dai discorsi di Fichte sul destino della nazione e cresciuto tra guerre e ribellioni in nome della nazione, egli avrebbe potuto facilmente diventare un falco nazionalista americano, magari sostenendo l'annessione di Cuba durante la presidenza Pierce o schierandosi con Sumner durante le crisi diplomatiche con la Gran Bretagna. Invece, dopo una breve ammirazione per il Jackson che aveva risposto con autorità alle provocazioni del South Carolina, egli si limitò a contrastare le teorie secessioniste e nullificazioniste, senza scadere nel mero dibattito ideologico[1462]. Durante la guerra si dimostrò assai deciso a combattere il nemico sudista, anche ricorrendo a soluzioni estreme come la sospensione dell'*habeas corpus*, ma con la resa dei ribelli il suo risentimento verso il nemico si dileguò lasciando spazio alla volontà di collaborare, come nazione coesa, alla ricostruzione.

Così, il nazionalismo trovò un efficace contrappeso nell'internazionalismo. Anche sotto questo aspetto l'intento di Lieber era raggiungere la consueta unione, opposta all'unità che cerca di rendere omogenee le parti; diverse nazioni, diverse razze, ognuna mantenendo le proprie peculiarità possono interagire proficuamente, riflettendo l'idea del motto «patria cara, carior libertas».

[1460] F. Freidel, *F. Lieber – nineteenth century liberal*, cit., p. 370.
[1461] Ivi, p. 371.
[1462] L'interesse per il tema della nazionalizzazione è, in Lieber, privo di pregiudizi e di sciovinismo: egli esprime a più riprese apprezzamenti per i tentativi fatti dall'Italia e cita Garibaldi, *justus et tenax* al pari di Washington, come modello per i tedeschi. T. S. Perry, *op. cit.*, pp. 311-312. In ciò nulla era mutato del «riformatore moderato e ragionevole» che seguiva i precetti di Niebuhr: «Riguardo alla disputa tra gli Stati del Sud e quelli del Nord, sono decisamente Yankee e anti-virginiano. Ma ho cinquantun anni, se dovessi andare laggiù non approverei i primi incondizionatamente né condannerei i secondi incondizionatamente». F. Lieber, *Miscellaneous writings*, cit., I, p. 72.

CONCLUSIONE

Basandosi su saldi principî filosofici e convinzioni maturate con l'esperienza, Lieber riuscì a lavorare come «un moralista tedesco conscio dello spirito pragmatico americano», conciliando scuola storica e scuola filosofica[1463]. A partire dal modello che opponeva la libertà gallicana, propensa all'assolutismo democratico, alla libertà gallicana intrisa di *public spirit*, egli sviluppò la sua scienza politica, i cui risultati sono affidati alle due opere maggiori *Political ethics* e *On civil liberty*. L'ingranaggio politico architettato da Lieber si fonda in ultima istanza sull'equilibrio tra diverse opposizioni. Non solo la libertà gallicana e gallicana, che fornisce la cornice più estesa; anche la socialità e l'individualità che formano la natura umana, la fragile dinamica di diritti e doveri, la conservazione dello Stato tra forze centrifughe e centripete, tutte queste coppie, se ben regolate dai meccanismi istituzionali e soprattutto da una corretta etica politica, garantiscono la prosperità politica sotto l'egida della legge e dell'autogoverno, e scongiurano l'assolutismo – specialmente quello democratico.

In seguito a questo nucleo centrale di scienza politica abbiamo esplorato diversi sentieri, trascurandone altri. Abbiamo approfondito il tema della pedagogia, tralasciando quello della religione e delle ricerche linguistiche; abbiamo visitato le propaggini dei rapporti internazionali e di guerra, sorvolando sui principî di ermeneutica legale; abbiamo accennato alle questioni economiche, senza però entrare nel dettaglio e trascurando il pensiero di Lieber circa la condizione della donna. Tenendo dunque presente che non abbiamo esaurito il parco delle idee lieberiane, che cosa ci può lasciare questa escursione? Quale cabina spetta a Lieber nell'affollato bastimento di intellettuali europei che hanno attraversato l'Atlantico per scrivere degli Stati Uniti?

Limitatamente al pensiero politico, ciò che resiste all'erosione fino a oggi è certamente l'idea che la dimensione pubblica, se non vuole semplicemente sussistere ma intende esprimersi al pieno delle sue facoltà, non possa fare a meno

[1463] Commentando l'ottima accoglienza di *Political ethics* egli scrisse: «So che nessuno tedesco avrebbe potuto descrivere la vita pubblica come ho fatto, avvalendosi dell'esperienza pratica di vita come cittadino per molti anni in una grande repubblica; e probabilmente nessun americano avrebbe potuto scrivere il resto senza prima essersi addentrato in profondità e con fatica nelle conoscenze continentali». F. Freidel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 149.

dell'etica, idea che costituisce la spina dorsale di *Political ethics* e di *Legal hermeneutics*, oltre che dei numerosi testi minori sul diritto di guerra e internazionale. Paradossalmente, del nucleo di *On civil liberty* - che rimane la sua opera più citata - resiste soltanto la descrizione di un sistema istituzionale complesso e ancora migliorabile. L'idea da cui scaturisce il testo - la contrapposizione della libertà civile anglicana e della libertà democratica gallicana - si scopre invecchiata già alla morte dell'autore, ed è pressoché assente nei testi tardivi riguardanti la politica internazionale. I casi sono due. O Lieber ha lasciato volutamente cadere la sua radicata francofobia per favorire un dialogo costruttivo tra nazioni; oppure, più probabilmente, la secessione e la guerra incrinarono l'idea lieberiana dell'abitudine alla politica e alla civiltà peculiare agli americani, di contro a una indomabilità congenita del popolo francese, portandolo ad abbandonare il paradigma alla luce della sua inadeguatezza.

Più in generale, Lieber rappresenta una figura leggermente atipica nel filone degli europei in America, perché, a differenza di Tocqueville e dei più recenti Ostrogorski e Bryce, si lasciò volentieri adottare dagli Stati Uniti, e prese attivamente parte alla vita pubblica da quando mise piede sul suolo americano. Al contrario di Tocqueville egli non prese appunti viaggiando attraverso gli Stati. Non studiò la giovane nazione in funzione del contesto europeo, ma contribuì ad essa portandovi il suo bagaglio di cultura europea.

D'altra parte egli sapeva bene come far fruttare questo bagaglio. *Political Ethics* venne definito il primo testo esaustivo di filosofia e scienza politica americano; *Legal hermeneutics* stabilì un canone per l'attività legale, perché per la prima volta mise nero su bianco i principî che regolano la *common law*[1464]; *On civil liberty* mostrò il funzionamento delle istituzioni americane esistenti, contrapponendole ai modelli europei e tentando nel contempo di offrire spunti per il loro perfezionamento; il *General order no. 100* costituì il capostipite del diritto di guerra, che venne ad affiancarsi al diritto internazionale.

Ciononostante Lieber non fu propriamente un innovatore: egli inaugurò, letteralmente, diversi ambiti di ricerca, ma senza memorabili invenzioni concettuali o progetti teorici, e sempre rimanendo dietro le quinte. In breve Lieber

[1464] Tra i numerosi esponenti di spicco che apprezzarono il libro, considerato «assolutamente utile ai professionisti, non solo agli studenti» e «un valido contributo al diritto», vi era anche Clay, come testimonia T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber*, Cambridge University Press, 1882, pp. 126-127. Il testo fu utilizzato ben presto come riferimento dalla Corte Suprema. F. Freidel, *op. cit.*, pp. 177-178.

- né filosofo né politico, né avvocato né soldato, né prussiano né americano - mise al servizio degli Stati Uniti il suo eclettico ingegno. Egli fu grande nel veicolare le idee del vecchio mondo negli Stati Uniti, e successivamente nel sintetizzarle con quelle della tradizione politica americana per giungere ad una prospettiva più articolata[1465]. Come scrive Freidel, «egli raccolse i frutti dell'abbondante raccolto tedesco della sua giovinezza e li piantò in America. Negli anni successivi ne raccolse altri, non più dalla Germania ma dall'Inghilterra. Alcune idee morirono nel suolo straniero dell'America; altre fiorirono, e con mutazioni successive arrivarono a sembrare idee indigene, distintamente americane»[1466]. Autore *usato* più che citato, egli pose le basi di paradigmi che altri avrebbero ampliato, rimanendo spesso nell'anonimato. Senza pretendere «di fissare in politica molte verità generali», preferì stabilire alcuni paletti che avrebbero permesso un migliore orientamento alle ricerche venture[1467]: egli stesso d'altra parte si immaginava come «una tartaruga che striscia fuori dal mare, deposita le uova sulla riva e torna in acqua senza sapere quale sia il loro destino»[1468].

Spesso patì questo anonimato. Portato dalla sua attività a incrociare le strade o a camminare al fianco di figure storiche imponenti - i Presidenti J. Q. Adams e Lincoln, Tocqueville, Federico Guglielmo III, Giuseppe Bonaparte, Clay, Webster, ma anche Dorothea Dix, Longfellow e tanti altri - e certamente non privo di ambizioni, non riuscì mai a conquistare un posto al loro fianco. In diverse occasioni confidò il suo malessere: «Se la guerra [contro il Messico] fosse stata ammissibile, avrei preferito aiutare a plasmare la storia sul campo di battaglia, invece di insegnarla nelle aule»[1469]. «Sono nato per l'azione, e per l'azione in tempi agitati. La mia connessione con la letteratura è soltanto un matrimonio morganatico»[1470]. A malincuore, dunque, egli sembrò accogliere l'esortazione di Daniel Webster, pronunciata in un discorso che Lieber non poté udire:

> Non possiamo guadagnarci allori in una guerra di indipendenza; mani più valide li hanno già raccolti tutti. Né ci sono posti per noi presso Solone [...] e altri fondatori di stati: i nostri padri li occuparono. A noi rimane un solenne dovere di difendere e preservare; inoltre lo spirito di questa epoca ci invita a

[1465] F. Freidel, *op. cit.*, p. 417.
[1466] Ivi, p. 149.
[1467] L'espressione è di Hume, in *Opere filosofiche*, III, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 94.
[1468] F. Freidel, *op. cit.*, p. 264.
[1469] T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber,* Cambridge University Press, 1882, p. 209.
[1470] Ivi, p. 275. Cfr. anche p. 226.

> una grande ricerca. Il lavoro che ci pertiene è il miglioramento. Facciamo che la nostra sia l'età del miglioramento. In un periodo di pace, facciamo avanzare le arti della pace e i lavori della pace. Sviluppiamo le risorse della nostra terra, raccogliamo ciò che ci può dare, costruiamo le sue istituzioni, promuoviamone i grandi interessi; e vediamo se anche noi, nella nostra generazione e nel nostro tempo, siamo destinati o no a realizzare qualcosa degno di memoria. Coltiviamo un sincero spirito di unione e armonia. [...] Agiamo con una solida convinzione, un sentimento abituale: che questi ventiquattro Stati sono un'unica nazione. Estendiamo la nostra riflessione alla sfera dei doveri. [...] Facciamo in modo che il nostro oggetto sia il nostro paese, il nostro intero paese, nient'altro che il nostro paese[1471].

Ci si può chiedere tuttavia se Lieber avrebbe potuto contribuire alla nazione nella stessa misura se fosse stato un generale o un senatore, imbrigliato da esigenze di partito e dai vincoli che necessariamente intervengono quando si è nei primi ranghi della politica. Probabilmente la sua energia si sarebbe dispersa nelle sale della Camera e nelle lobbies, lasciandoci qualche retorica orazione sui mali della società. Per nostra fortuna, invece, Lieber arrivò troppo tardi per partecipare alla gloria dello state-building squisitamente politico. Con gli allori e i seggi inaccessibili, egli contribuì alla nazione che lo aveva accettato secondo le sue competenze; agì al meglio delle sue possibilità di privato cittadino per portare avanti il «nation-building culturale»[1472]. I *twin concepts* di diritti e doveri lo avevano persuaso che gli Stati Uniti, beneficati dal «privilegio dell'inizio», fossero tenuti a rispettare il *dovere* dell'inizio, il dovere di progredire essi stessi e di far progredire per quanto possibile la condizione dell'uomo come libero cittadino in uno stato libero.

[1471] D. Webster, *Bunker hill Monument*, 17 giugno 1825.
[1472] L'espressione è di S. A. Samson, Transatlantic cultural missionary, in Mack-Lesesne, *op. cit.*, p. 131.

BIBLIOGRAFIA

I.
Opere di Francis Lieber.

La seguente bibliografia delle opere di Lieber non è esaustiva. Molte opere sono rimaste inedite e sono custodite in diverse biblioteche degli Stati Uniti, mentre alcune sono state pubblicate in lingua tedesca. Per una bibliografia più completa cfr. C. Robson, *Papers of Francis Lieber*, in The Huntington Library Bulletin, No. 3, American Number (Feb., 1933); F. Freidel, *Bibliographical note*, in *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947, p. 418.

1823 *Tagebuch meines aufenthaltes in Griechenland im jahre 1822*, Brockhaus, Lipsia.

1826 *Vierzehn Wein - und wonnelieder von Arnold Franz*, Riemann, Berlino (con lo pseudonimo di Arnold Franz).
Ueber die Lancasterische Lehrweise, Carstens, Amburgo.

1828-32 *Encyclopedia Americana*, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia, 13 voll.

1833 *On the penitentiary system in the United States, and his application in France*, traduzione e note dell'opera di G. de Beaumont e A. de Tocqueville. Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia.

1834 *A constitution and a plan for Girard College for orphans, with an introductory report.* Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia.

1835 *Reminiscences of an intercourse with Mr. Niebuhr, the historian*. London, Bentley.
The stranger in America, or letters to a gentleman in Germany: comprising sketches of the manners, society and national peculiarities of the United States, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia.
A brief and practical german grammar (mai pubblicato).
The relation between education and crime, lettera a Bishop White.

1836 *Inaugural addresses at Columbia, S. C., on history and political economy as necessary branches of superior education in free states*, in Miscellaneous Writings.

1837 *Letter to Albert Gallatin on the importance of the study of foreign languages*.

	Legal Hermeneutics, or priciples of interpretation and construction in law and politics, with remarks on precedents and authorities, Little & Brown, Boston.
1838	*Manual of political ethics: designed chiefly for the use of colleges and students at law,* 2 voll., Lippincott, Philadelphia. *Essay on subject of penal law and uninterrupted solitary confinement at labor*, Philadelphia.
1839	*Legal and political hermeneutics, or principles of interpretation and construction in law and politics, with remarks on precedents and authorities,* Little and Brown, Boston. *Ramshorn's dictionary of latin synonymes*, Boston.
1840	*Great events described by great historians*, Boston. *Letter on international copyright,* Wiley and Putnam, New York.
1841	*Essays on property and labour, as connected with the natural law and the constitution of society*, Harper and brothers, New York.
1845	*Lecture on the origin and development of the first constituents of civilization*, Morgan, Columbia.
1846	*The character of the gentleman, an address to students of Miami university,* J. A. Adams, Cincinnati.
1848	*The west and other poems*, Putnam, New York.
1849	*Abuse of the pardoning power*, New York Legislature, New York. *Letter on Anglican and gallican liberty,* Columbia, S. C.
1850	*A paper on the vocal sounds of Laura Bridgman* *The necessity of religious instruction in colleges*, Columbia, S. C.
1851	*The necessity of continued self-education,* Address in S. C. College.
1853	*On civil liberty and self-government*, Lippincott, Philadelphia.
1856	*A lecture on history and uses of athenaeums*, New York.
1858	*Inaugural address in Columbia college: history and political science, necessary studies in free countries*, New York.
1859	*Alexander von Humboldt. An address*. New York. *Discourse introductory to a course of lectures on the state. The ancient and modern teacher of politics*, New York.
1861	*Two lectures on the constitution of the US, with an address on secession,* New York.

1862	*Guerrilla parties, considered with reference to the law and usages of war*, Van Nostrand, New York. *Thoughts for the times: addressed to the considerate people of the northern States* (scritto con lo pseudonimo Americus), Londra.
1863	*General order no. 100. Instructions for the government of the armies of the US in the field*, Van Nostrand, New York. *Slavery plantations and the yeomanry*, Westcott & Co., New York. *The arguments of secessionists. A letter to the Union meeting*, Holman, New York. *Lincoln or McLellan? Appeal to the Germans in America*, tradotto anche in tedesco, New York. *No party now; but all for our Country*, Westcott & Co, New York.
1864	*Washington and Napoleon. A fragment*, New York. *Our country and her flag,* Loyal publication society, New York
1865	*Amendments of the Constitution, submitted to the consideration of the American people*, New York. *An address on secession, delivered in South Carolina in the year 1851*, Loyal Publication Society, New York *The status of rebel prisoners of war*, The independent, New York. *On international arbitration*, New York.
1867	*Reflections on the changes that may seem necessary in the present Constitution of New York*, New York. *Notes on fallacies peculiar to American protectionists, or chiefly resorted to in America*, Free trade society, New York. *The unanimity of juries*, American law register, Boston
1868	*Fragments of political sciences on nationalism and internationalism*, C. Scribner & Co., New York.
1871	*On some points in international law*, raccolta di articoli e lettere.
1872	*The origin and development of the first constituents of civilization* (incompiuto).

II.

Bibliografia secondaria.

F. Freidel, *Francis Lieber - Nineteenth century liberal*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1947

L. R. Harley, *Francis Lieber: his life and political philosophy*, Columbia University Press, New York 1899.

C. Mack – H. Lesesne (a cura di), *Francis Lieber and the culture of the mind*, University of South Carolina Press, Columbia 2001

T. S. Perry, *The life and letters of Francis Lieber,* Cambridge University Press, 1882.

C. S. Phinney, *Francis Lieber's influence on american thought and some of his unpublished letters*, International Printing Co., Philadelphia 1918.

I. Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010.

N. Bobbio, *Stato, governo, società - frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, Torino 1985.

B. Brown, *American conservatives: the political thought of Francis Lieber and John W. Burgess*, AMS Press, New York 1967.

J. Bryce, *American Commonwealth*, tr. it. *La repubblica americana*, UTET, Torino 1913-1916.

C. Bunsen (a cura di), *The life and letters of George Barthold Niebuhr*, Harper & Brothers, New York 1854.

G. Buttà, *Democrazia e federalismo: John C. Calhoun*, P&M associati, 1988.

W. E. Channing, *Remarks on the character of Napoleon Bonaparte, occasioned by the publication of Scott's Life of Napoleon*, Hopkins & sons, New York 1831.

Cicerone, *De officiis* e *De re publica*, in *Opere politiche*, Mondadori, Verona 2007.

U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, Donzelli, Roma 2005.

M. Curti, *Lieber and nationalism*, in *Huntington Library Quarterly*, Vol. 4, No. 3 (aprile 1941).

R. A. Dahl, *Sulla democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2009.

B. Dyer, *Francis Lieber and the american civil war*, in *Huntington library quarterly*, vol. 2, no. 4 (luglio 1939).

J. Farr, *Francis Lieber and the Interpretation of American Political Science*, in *The Journal of Politics*, Vol. 52, No. 4 (novembre 1990).

F. Freidel, *Francis Lieber, Charles Sumner, and slavery,* in *The journal of southern history*, vol. 9, no. 1 (febbraio 1943).

F. Freidel, *General Orders 100 and Military Government*, in *The Mississippi Valley Historical Review*, Vol. 32, No. 4 (marzo 1946).

F. Freidel, *The Loyal Publication Society: A Pro-Union Propaganda Agency,* in *The Mississippi Valley Historical Review*, Vol. 26, No. 3 (dicembre 1939).

D. C. Gilman, *Francis Lieber*, The Yale Law Journal, Vol. 10, No. 7 (maggio 1901).

A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The federalist papers*, tr. it. *Il federalista*, Giappichelli, 1997.

A. Hamilton, *Writings*, Library of America, New York 2009.

R. S. Hartigan, *Lieber's Code and the Law of War*, in *The American Political Science Review*, Vol. 78, No. 2 (giugno 1984).

W. von Humboldt, *Saggio sui Limiti dell'azione dello stato*, Paravia, Torino 1929.

D. Hume, *Saggi morali, politici e letterari*, UTET, Torino 1974.

T. Jefferson, *Writings*, Library of America, New York 2009.

M. A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America*, Bompiani 2005.

H. Kohn, *Father Jahn's nationalism,* in *The Review of Politics*, Vol. 11, No. 4 (ottobre 1949).

J. Locke, *Due trattati sul governo.*

F. Mioni, *Thomas Jefferson e la scommessa dell'autogoverno: virtù, popolo e «ward system»*, Diabasis, Reggio Emilia 2005

Ch. L. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1996.

E. Nys, *Francis Lieber - His Life and His Work: Part I,* in *The American Journal of International Law*, Vol. 5, No. 1 (gennaio 1911).

M. Ostrogorski, *la democrazia e i partiti*, Rusconi 1993.

P. Pettit, *Il repubblicanesimo* - una teoria della libertà e del governo, Feltrinelli, Milano 2000.

C. Robson, *Lieber's theories of society, government and liberty*, in *The Journal of Politics*, Vol. 4, n. 2 (1942).

C. Robson, *Francis Lieber's nationalism*, in *The journal of politics*, vol. 8.

M. Salvadori, *L'Europa degli americani - dai padri fondatori a Roosevelt*, Bari, Laterza 2005.

M. Salvadori, *Potere e libertà nel mondo moderno - John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 1996.

A. Samson, *Francis Lieber's Theory of Institutional Liberty*, in *Liberty University*, 1994.

W. Smith, *Francis Lieber's moral philosophy*, in *Huntington Library Quarterly*, Vol. 18, n. 4 (1955).

A. de Tocqueville, *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*, 1833.

J. Toulmin Smith, *Local self-government and centralization*, Chapman, Londra 1851.

A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tr. it. *La democrazia in America*, Rizzoli 2010.

D. Webster, *Speeches and formal writings*, University press of New England, Hanover 1986-88.

S. Wilentz, *The rise of American democracy*, W. W. Norton & Company, New York 2006.